EL OBSERVADOR Y SU MUNDO

VOLUMEN I

RAFAEL ECHEVERRÍA





RAFAEL ECHEVERRÍA

EL OBSERVADOR Y SU MUNDO



Nº de Inscripción: 172.980
I.S.B.N.Volumen I: 978-956-306-044-7
I.S.B.N.Obra Completa: 978-956-306-043-0

Edita y distribuye
Comunicaciones Noreste ltda.
jcsaezc@vtr.net • Casilla 34-T Santiago
Fono-Fax: 326 01 04 • 325 31 48
www.jcsaezeditor.blogspot.com

Dirección: Juan Carlos Sáez
Edición: Carlos Cociña
Diagramación: José Manuel Ferrer

2009
Impreso en Chile/Printed in Chile



A Alicia, por tanto.

ÍNDICE

PREFACIO

Este es un libro que recoge diversos temas que han estado presentes desde hace ya muchos años en los programas de formación que imparte nuestra empresa, Newfield Consulting.

Nuestros alumnos, por lo tanto, están familiarizados con ellos, aunque en esta oportunidad me he permitido profundizar algo más en ciertos aspectos y abrir otros, paro lo cual no siempre dispongo del tiempo suficiente en mis presentaciones.

El eje temático articulador de los diversos tópicos abordados es nuestro Modelo OSAR (o Modelo del Observador, el Sistema, la Acción y los Resultados), presentado en el primer capítulo.

Antecede a dicho capítulo una larga introducción en la que busco compartir con el lector la interpretación que hago sobre el carácter de nuestra propuesta, la ontología del lenguaje, y de su lugar en el desarrollo histórico de las ideas. Aunque se trata de una sección relativamente extensa, en rigor es una apretada síntesis de temas que muy posiblemente requerirían de un tratamiento más amplio. Con todo, creo que dicha introducción cumple con el objetivo de «situar» nuestro discurso y de mostrar la relevancia que le atribuyo en la actual coyuntura histórica.

Esta introducción se distingue del resto del texto pues posee, en consecuencia, otro carácter. Creemos importante advertirlo pues pensamos que el lector va a sentir un cambio, una curiosa transición, al pasar de ella a los capítulos subsiguientes. Esta misma diferencia habilita a quienes no se interesen en

la introducción, iniciar la lectura directamente a partir del primer capítulo. Los argumentos contenidos en ella no son necesarios para comprender lo que se desarrolla con posterioridad.

Nota sobre las notas

Algunas veces he debido pasar a nota al pié de página algunos comentarios que implicaban un cierto desvío frente a la línea argumental principal. Muchas veces, sin embargo, he fijado en esas notas algunas posiciones que considero relevantes. Ello me induce a advertirle al lector que según sea su interés en relación con el discurso global de la ontología del lenguaje, no mire con ojo frívolo lo que se dice en ellas, sin antes asomarse para determinar si hay algo importante para él o para ella que pueda estar siendo apuntado al pié de página.

Reconocimientos

Es importante expresar algunos reconocimientos. En primer lugar me es necesario agradecer la colaboración recibida de Luz María Edwards. Este libro es el resultado de un proyecto iniciado cuando contratara a Luz María para que me brindara asistencia en armar la obra final. Con tal propósito, tuvimos largas conversaciones en las que yo le expuse lo que me proponía en las diversas secciones del libro y le especificaba los diversos temas que debían tratarse en cada una de ellas.

Para estos efectos, le entregué distintos materiales que había elaborado sobre cada uno de ellos y compartí con ella los esquemas que normalmente utilizaba en mis presentaciones. A partir de todo ello, Luz María elaboró borradores que, siguiendo un esquema general que le proporcionara, posteriormente revisé, corregí, amplié y complementé, hasta producir el correspondiente capítulo. Varios capítulos fueron hechos de esta manera, a partir de borradores preparados por Luz María. El resto fueron producidos directamente por mí. Sin embargo, para la última sección del primer capítulo –aquella que aborda

el tema del aprendizaje transformacional y su relación con el concepto griego de *metanoia*– el procedimiento fue el inverso. Yo hice un primer borrador de dicha sección y Luz María lo amplió y le dio su versión final. Por todo lo indicado, es importante expresar mi reconocimiento por el papel que a ella le ha cabido en la obra terminada.

Tal como le he señalado en múltiples otras oportunidades, mi propuesta arranca del encuentro que tuviera con Fernando Flores hace ya más de veinte años. A partir de 1988 y durante dos años y medio, trabajé en dos de sus empresas en California. Mi encuentro con Flores fue determinante en mi desarrollo posterior y mucho de lo que he hecho desde entonces se nutre de los aprendizajes entonces registrados. A pesar de las múltiples y a veces profundas diferencias que mantengo con Flores, ellas no me permiten desconocer su influencia en lo que hago y pienso. En mucho de lo que sostengo es posible percibir su huella y me interesa que esa percepción no sólo sea mía, sino también del lector. De manera especial ella se reconoce en dos temas abordados en este libro: la distinción de juicios y el concepto de aprendizaje. Quienes conozcan los planteamientos de Flores a este respecto reconocerán, no sólo su impronta, sino también algunas importantes diferencias en el tratamiento que ha ambos temas se le concede en este texto.

Por último, me es importante agradecer de manera destacada las innumerables contribuciones que he recogido de mi compañera, socia y esposa, Alicia Pizarro. No hay tema en este libro que no haya sido conversado varias veces con Alicia, como no ha habido conversaciones sobre ellos en los que la mirada de Alicia no haya efectuado aportes de valor, a partir de los cuales se mejoraba mi abordaje original. Muchas veces tengo incluso la impresión de que muchos de los tratamientos que despliego en este libro representan transcripciones de nuestras estimulantes conversaciones. A muchas de las conclusiones que aquí se exponen hemos arribado en conjunto. Este es un libro

que, como todos aquellos escritos en los últimos doce años, es una suerte de bitácora de una travesía fantástica que hemos realizado juntos. Y aunque formalmente aparezca yo como el autor de este libro, ese «yo» no sería quién hoy es, sin la presencia de Alicia y este libro tampoco sería lo que es sin su voz, su lucidez, su particular mirada y su constante estímulo. Por todo ello y tanto más, le estoy inmensamente agradecido.

Rafael Echeverría, Ph.D.
Weston, 1 de mayo 2008

INTRODUCCIÓN
ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE, HACIA UN NUEVO DISCURSO SOBRE EL FENÓMENO HUMANO[1]

La propuesta de la ontología del lenguaje se inscribe en el desafío que nos dejara planteado el filósofo alemán Friedrich Nietzsche en el sentido de poner en cuestión aquella interpretación sobre el fenómeno humano, nacida en la antigua Grecia, que luego ganara hegemonía en el mundo occidental. A dicha interpretación la denominamos «programa metafísico». Sus fundadores, Platón y Aristóteles, conforman –siguiendo el nombre de una de las grandes obras del pintor renacentista Rafael Sanzio– la llamada Escuela de Atenas.

Lo central del mensaje de Nietzsche fue sostener que, siguiendo dicha interpretación, el mundo occidental ha terminado en un callejón sin salida del que resulta imperativo alejarse. Ello posiblemente implica volver atrás y rehacer nuevamente el camino. Habiendo sido fieles a los presupuestos metafísicos, hemos terminado por comprometer tanto nuestra capacidad de conferir sentido a nuestras vidas, como las modalidades de convivencia que establecemos con los demás. El programa metafísico, que nos fuera de gran poder y utilidad durante mucho tiempo, hoy entrega señales de haberse agotado y, según el mismo Nietzsche, requiere ser sustituido por una concepción muy diferente del ser humano.

---

1 Este capítulo recoge múltiples desarrollos que están distribuidos en varios de mis escritos. La ventaja que le atribuyo a esta presentación es que, al reunirlos, busco integrarlos en un planteamiento coherente que en su dispersión previa ellos eran incapaces de producir. Hago esta advertencia para no sorprender al lector en lo que pudieran parecerle repeticiones.

Desde que Nietzsche hiciera ese llamado, muchos han tomado en sus manos ese desafío, buscando generar una interpretación del fenómeno humano diferente de aquella que nos ofrece la metafísica. Nos sentimos parte de ese movimiento y mucho de lo que postulamos se apoya en las diversas contribuciones producidas en su interior. Lo que proponemos, por lo tanto, no es algo aislado. Forma parte de lo que consideramos, uno de los desarrollos filosóficos más dinámicos e interesantes del último siglo.

Poner en cuestión los presupuestos que han guiado por mucho tiempo nuestra mirada al mundo y a nosotros mismos, no es algo trivial. Tampoco es algo fácil. De una manera muy palpable, nosotros mismos pertenecemos a aquella tradición que procuramos cuestionar, y no siempre estamos conscientes, de cuánto ella nos tiene atrapados bajo su influencia. No se trata, en consecuencia, de rebelarse contra un agente externo. Esta rebelión implica, de una manera muchas veces desgarradora, comenzar a ponerse en cuestión uno mismo. No es éste, por lo tanto, un mero ejercicio intelectual. Se trata de una intervención en nuestras propias entrañas y un profundo cuestionamiento de nuestras formas habituales de vida. Al asumir este desafío, filosofía y vida se presentan, por lo tanto, como dominios inseparables.

En buena hora. Hasta ahora hemos estado acostumbrados a una filosofía que se nos presentaba en un total distanciamiento con nuestras vidas; una filosofía recluida al ámbito académico de lo erudito; una filosofía que no osaba asomarse a la calle y mezclarse en el quehacer concreto de los hombres y mujeres comunes. Tenemos la convicción que ello se está terminando. Hoy la filosofía requiere reencontrarse con el conjunto de los ciudadanos, con los hombres y mujeres libres de este mundo. La filosofía vuelve, como sucediera antaño, a colocarse al servicio de sus vidas. El filósofo ha comenzado nuevamente a mirarse a sí mismo como un servidor público.

Sus respuestas vuelven a situarse en ese delgado hilo que pareciera separar la vida de la muerte[2].

1. Sobre el carácter del conocimiento[3]

A partir de las contribuciones que nos legaran dos grandes teóricos de la ciencia de la mitad del siglo XX, el francés Gastón Bachelard y el norteamericano Thomas Kuhn, hoy reconocemos que el conocimiento no se estructura de manera uniforme, homogénea o lineal. Los elementos que conforman nuestras modalidades de conocer no se organizan como unidades discretas que podemos conectar o desconectar a voluntad. El conocimiento, nos dicen estos autores, se estructura de manera sistémica, conformando una suerte de racimo de componentes diversos que gravitan en torno a ciertas premisas fundamentales que los atraen y contienen. Es lo que Bachelard llama «modos de conocimiento»[4] y que Kuhn bautiza con el término de «paradigma». El conocimiento se estructura en paradigmas, en sistemas que se caracterizan por una marcada solidaridad interna entre sus elementos, solidaridad que es más o menos fuerte dependiendo de su relación con las premisas que constituyen su núcleo o «centro».

Estos aportes nos permiten desplegar una mirada al desarrollo del conocimiento muy diferente de aquella de que

---

2 Pienso en el argumento desarrollado por Giorgio Colli, quien sostiene que en la Grecia Clásica los sabios entendían que la muerte era el precio a pagar al no entregar una respuesta satisfactoria. El diálogo de Edipo con la Esfinge, a la entrada de Tebas, ilustra este punto. Quien no lograba resolver el acertijo planteado por la Esfinge pagaba con su vida. Se nos dice, de igual forma, que Homero opta por le muerte al no ser capaz de resolver el acertijo que en un momento le plantearan ciertos pescadores. Giorgio Colli, *Filosofía de la Expresión*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.

3 Buena parte de lo desarrollado en esta sección se sustenta en lo ya planteado en mi libro *El Búho de Minerva*, JC Sáez Editor, Santiago, 1989.

4 Quizás jugando con la noción de «modo de producción» planteada por Marx.

disponíamos anteriormente. La manera como el conocimiento evoluciona y se transforma aparece ahora bajo una luz muy distinta. Previamente pensábamos que la transformación del conocimiento era un proceso lineal, continuo y acumulativo. Que el conocimiento cambiaba en el tiempo de manera progresiva, siguiendo los avances de cada nuevo descubrimiento, de cada nueva interpretación. Bachelard y Kuhn nos advierten que esto no sucede así.

La transformación del paradigma

Kuhn, por ejemplo, nos habla de dos tipos de transformaciones. La primera que opera dentro de lo que él llama la «ciencia normal» y que se produce preservando los fundamentos del paradigma existente, vale decir, las premisas fundamentales que conforman su núcleo. Lo que predomina en la «ciencia normal» son cambios cuantitativos, que se suceden lineal y acumulativamente y que expanden el mismo paradigma.

En el segundo tipo de transformación sucede algo muy diferente. Los cambios que se han ido acumulando en la primera modalidad, suelen presionar sobre las premisas que constituyen el núcleo del paradigma. En los períodos de «ciencia normal» el paradigma logra absorber o disolver esta presión. Sin embargo, cuando ella alcanza ciertos límites, lo que se produce no es un mero cambio cuantitativo y lineal, sino una crisis del paradigma vigente y una puesta en cuestión de su núcleo constituyente. Entramos entonces en lo que Kuhn denomina un período de «revolución científica», algo muy diferente de lo que acontece durante la fase de la «ciencia normal». La transformación que ahora tiene lugar es de carácter cualitativo. Lo que se modifica no es un aspecto parcial del paradigma, sino el propio paradigma. Lo que está en juego durante este período no es su expansión, sino su supervivencia: la posibilidad de que el paradigma sea superado y sustituido por otro.

Resulta interesante examinar esta concepción a luz de ciertas experiencias históricas concretas. Junto con el nacimiento del programa metafísico se desarrolló una determinada visión del universo. La encontramos expresada, por ejemplo, en el pensamiento de Aristóteles. Esta visión se caracteriza por disponer de un núcleo conformado por tres premisas básicas.

La primera de ellas sostiene que la Tierra es el centro del universo. La segunda que todos los demás cuerpos celestiales giran alrededor de ella. Este lugar de privilegio otorgado a la Tierra era el resultado de colocar a los seres humanos en un sitial de honor. Para estos pensadores resultaba difícil situarse a sí mismos en un lugar periférico del universo. El ser humano, consideraban, poseía el privilegio de ocupar su centro. Ello, por lo demás, parecía verse validado con las experiencias que tenían cotidianamente todos los seres humanos. Durante el día ellos observaban cómo el sol se levantaba en un extremo del horizonte, desplazándose durante el resto del día hasta desaparecer, por la tarde, en el otro extremo. Lo mismo acontecía durante la noche con las estrellas las que, a ojos vista, parecían desplazarse alrededor de la Tierra. Los hechos, por lo tanto, parecían confirmar estas dos primeras premisas.

La tercera premisa sostenía que los cuerpos celestes giraban alrededor de la Tierra siguiendo una trayectoria circular. El círculo era considerado la más perfecta de todas las formas geométricas y, por lo tanto, como la única forma imaginable que podía resultar de la perfección de Dios. Este conjunto de premisas va a conformar el núcleo del paradigma geocéntrico que se impone en la Antigüedad, paradigma que gana una total hegemonía durante la Edad Media[5].

---

[5] Ello no impide reconocer que hubo en la misma Grecia concepciones diferentes del universo. Pero no fueron éstas las que terminaron por imponerse.

Con el tiempo, sin embargo, se fueron acumulando diversos hechos que parecían poner en cuestión el paradigma predominante. Se observaba, por ejemplo, que algunos cuerpos celestes en ciertos momentos parecían retroceder en sus trayectorias. Luego de avanzar, volvían atrás. Lo interesante del caso es que a pesar de dichas observaciones, ellas no ponían en cuestión el paradigma predominante. Por el contrario, se buscaba dar cuenta de estos hechos, sin que sus premisas básicas fueran cuestionadas.

El recurso utilizado fue el de la figura del «epiciclo». Buscando conciliar los nuevos hechos observados con las premisas del paradigma, se ofrecían explicaciones que preservaban su coherencia. Ninguno de esos hechos llevaba a revisar la premisa de que la Tierra era el centro del universo. Con relación a la premisa del movimiento circular, se planteó que lo que sucedía era que, al interior de una trayectoria circular alrededor de la Tierra, esos cuerpos desplegaban adicionalmente pequeños movimientos igualmente circulares en la periferia de sus circunferencias. Se señalaba que había por lo tanto dos tipos de movimientos circulares: el movimiento propio del ciclo de la trayectoria principal y luego diversos movimientos circulares periféricos. Se le añadían rizos a su trayectoria circular principal. Con esta explicación se salvaban las premisas básicas del paradigma.

Con el tiempo se fueron, sin embargo, agregando nuevas observaciones que condujeron a sospechar de la validez de estas premisas. La cantidad de nuevos epiciclos que se añadían a la interpretación tradicional del universo había crecido hasta alcanzar 79 epiciclos, lo que aumentaba la complejidad del paradigma y afectaba la simplicidad de sus explicaciones. En un inicio, los supuestos resultaban inamovibles. No obstante, con esta acumulación de observaciones discrepantes con las premisas iniciales, el paradigma alcanzó un punto límite.

Las explicaciones se hacían cada vez más engorrosas y progresivamente quedaban al descubierto algunas dificultades que no eran fáciles de resolver. Se entra, entonces, en una fase en la que se generan condiciones que suelen conducir a un salto cualitativo en nuestros conocimientos y en la que se entra a disputar la capacidad de articulación de sentido que el paradigma imperante ejercía. Estamos en el umbral de lo que Kuhn llama una «revolución científica».

En el ejemplo que hemos seleccionado, esta revolución científica se realiza a través de la intervención de tres grandes científicos. El primero es Nicolás Copérnico. Éste plantea la posibilidad de cuestionar las dos primeras premisas y nos sugiere considerar como hipótesis alternativa que la Tierra es la que gira alrededor del Sol, girando simultáneamente alrededor de su propio eje. Copérnico argumenta que bajo tal hipótesis logramos dar cuenta de la impresión previa que teníamos de que el Sol se desplazaba alrededor de la Tierra. Lo que veíamos como un desplazamiento del Sol es visto ahora como el efecto del movimiento giratorio de la propia Tierra al moverse alrededor de aquel. Esta nueva explicación salva las apariencias.

El segundo aporte de importancia proviene de Johannes Kepler. Basado en las observaciones astronómicas de Tico Brahe, Kepler demuestra que el movimiento de los planetas alrededor del Sol no es circular. Las órbitas que describen son elípticas. Con ello se viene al suelo la tercera premisa del paradigma geocéntrico. Al juntarse estas dos contribuciones, la de Copérnico y la de Kepler, la noción de los epiciclos se derrumba. Ellos dejan de ser una explicación necesaria. Ya no es necesario recurrir a ellos para dar cuenta de lo que observamos. Las apariencias vuelven a salvarse. Descubrimos, en consecuencia, que el aparente retroceso en el movimiento de los planetas resultaba de una distorsión de nuestra mirada, inducida por nuestras premisas.

Al cambiarse las premisas, emergen nuevas explicaciones que permiten visualizar la realidad de una manera diferente. Los mismos hechos tienen ahora un sentido muy distinto. Este nuevo cuadro es recogido en una visión global distinta, propuesta más adelante por Isaac Newton. Ha emergido un nuevo paradigma. Ahora sólo cabe esperar que sus propias premisas empiecen a ser desafiadas por nuevas observaciones para que este nuevo paradigma entre a su vez en crisis y se genere otro diferente. Ello será la labor posterior de Albert Einstein. Y cabe pensar que el mismo patrón de transformación científica seguirá ocurriendo en el futuro.

La evolución del conocimiento

Me parece importante, sin embargo, ampliar el espectro en el que se desenvuelven tanto Bachelard como Kuhn. Lo que ellos nos muestran no es un fenómeno trivial. Sus propuestas nos revelan una particular modalidad de evolución del conocimiento. Los primeros hechos que tienden a contradecir los supuestos desde los cuales operamos, no suelen ser suficientes para que pongamos en cuestión tales supuestos. Reiteradamente acudimos a explicaciones adicionales cuyo objetivo es la preservación de los supuestos originales. Buscamos salvar las apariencias resguardando nuestros supuestos. El conocimiento es fuertemente conservador y exhibe una gran resistencia a la transformación de sus premisas constitutivas iniciales. Muchas veces no importa lo que pueda estarnos sucediendo o el carácter de las experiencias críticas que encaramos, tendemos a aferrarnos a nuestros supuestos originales, supuestos que muchas veces son los que desencadenan esas mismas experiencias críticas.

Albert Einstein, quien pone en cuestión el paradigma desarrollado por Newton, nos advierte que no seremos capaces de resolver determinados problemas a menos que estemos dispuestos a poner en cuestión los supuestos que nos condujeron

a generarlos. Gastón Bachelard nos insiste en lo mismo cuando advierte que «un problema sin solución suele ser un problema mal formulado». Nuestra dificultad para resolverlo reside en los supuestos contenidos en la manera como lo formulamos. En otras palabras, el real problema suele encontrarse en nosotros mismos. El científico británico Arthur Eddington nos dice lo mismo en palabras todavía más elocuentes cuando escribe:

> *«Hemos encontrado que allí donde la ciencia realizaba sus mayores progresos, el espíritu no había sino vuelto a ganar para sí lo que él mismo había colocado en ella. En la ribera de lo desconocido habíamos detectado unas huellas extrañas; con la ayuda de profundas teorías logramos reconstituir quién las había dejado. Para nuestra sorpresa, eran nuestras propias huellas»*[6].

El fenómeno al que aluden tanto Bachelard como Kuhn no se restringe sólo al conocimiento científico. Tengo la impresión, que estamos frente a un fenómeno de una amplitud mucho mayor, a través del cual se da cuenta de un patrón recurrente de transformación de las conciencias individuales. Lo que ellos nos describen no es por lo tanto privativo de los científicos. En general los seres humanos procedemos de la misma forma. Aunque nuestras experiencias develen nuestras insuficiencias y nos generen incluso gran sufrimiento, normalmente no solemos poner en cuestión los juicios maestros que definen la forma como interpretamos los hechos. Es sólo a partir de una acumulación de experiencias críticas que comenzamos a sospechar que quizás hay algo en nuestra propia mirada que produce tales experiencias. Sólo en crisis muy profundas comenzamos a sospechar que podemos estar atrapados en una mirada profundamente distorsionadora. Hay quienes incluso no logran entrar nunca en ese umbral de auto-cuestionamiento.

---

[6] Arthur Eddington, *Space, Time and Gravitation,* citado por E.T. Bell, *Les grands mathématiciens,* Payot, Paris, 1961.

Se trata de un fenómeno curioso. Nuestra mirada suele protegerse a sí misma incluso en desmedro de nosotros mismos.

El recurso del epiciclo

Apoyados en el ejemplo anterior, llamaremos «recurso del epiciclo» al procedimiento que utilizamos cuando, al encarar una crisis, buscamos preservar los supuestos básicos de nuestra mirada y desarrollar explicaciones crecientemente espurias que nos conducen a radicalizar la crisis en la que nos encontramos, en vez de poner en cuestión aquellos juicios o supuestos que definen nuestra interpretación sobre los hechos.

Esta tendencia conservadora que exhiben los procesos mentales demuestra estar sustentada por la manera particular como opera nuestro sistema nervioso. Hoy sabemos que las operaciones neuronales que generan tanto aprendizaje como capacidad de memoria, no remiten a neuronas específicas sino que corresponden a las relaciones que determinadas neuronas establecen entre sí, a través de circuitos neuronales que las conectan[7].

Estos circuitos neuronales poseen dos características importantes. Por un lado, son altamente plásticos. Ello implica que cambian con cada nueva experiencia y que este cambio se conserva. Nuestro sistema nervioso se transforma con cada una de nuestras experiencias y por lo tanto nunca es el mismo de antes. Biológicamente somos siempre diferentes. Pero por otro lado, todo nuevo cambio se sustenta en el estado alcanzado por el sistema nervioso hasta ese momento y, en consecuencia, remite a los circuitos neuronales previamente constituidos. Ello establece un curioso balance entre su capacidad de transformación y una tendencia a construir sobre el pasado. Un cambio de nuestros supuestos básicos de conocimiento implica un

[7] Ver a este respecto, Eric R. Kandel, *En Busca de la Memoria: El nacimiento de una nueva ciencia de la mente*, Katz Conocimiento, Buenos Aires, 2007.

trazado diferente de nuestros circuitos neuronales. El sistema nervioso, que es altamente eficiente y ahorrativo, primero busca adecuarse a los nuevos desafíos que resultan de nuestras experiencias utilizando para ello lo ya construido.

Lo anterior no impide reconocer que la capacidad que despliegan distintos individuos para cambiar sus presupuestos de conocimiento más básicos, es variable. Esto implica dos cosas: que dicha capacidad no es igual en todos los individuos y, lo que es todavía más importante, que podemos incidir en ella. Lo que estoy señalando es que, en último término, nuestra capacidad de acometer aprendizajes profundos, que logren poner en cuestión nuestros presupuestos fundamentales, es materia de aprendizaje. Esta capacidad de aprendizaje puede ser, a su vez, desarrollada.

Indudablemente hay una multiplicidad de factores que condicionan nuestra particular capacidad de aprendizaje: los hay, por ejemplo de carácter biológico, como de carácter socio-cultural. A medida que los individuos envejecen, por ejemplo, esta capacidad de aprendizaje suele restringirse en el propio sistema nervioso ya que este deviene menos flexible. Ello explica el hecho que habitualmente cierto tipo de saltos creativos –que se traducen en importantes innovaciones en el dominio del conocimiento– suelen tener lugar cuando los individuos que los realizan se encuentran en una fase de temprana adultez. Este constituye un tema fascinante de investigación[8].

2. La noción de «paradigma de base»

Cuando, en la década de los 80, escribiera mi libro *El Búho de Minerva*, me planteaba una pregunta en torno a la noción de

[8] Este es un tema abordado por la científica italiana Rita Levy, Premio Nobel de Medicina. Ella argumenta que los seres humanos podemos intervenir en el deterioro neuronal que se produce con la edad, logrando con ello preservar nuestra *neuroplasticidad* y evitando de esta forma algunos de los efectos degradadores que comprometen nuestra capacidad creativa y de aprendizaje.

paradigma. Me decía entonces, si así como el conocimiento se organizaba de forma sistémica en paradigmas, disponiendo cada uno de ellos un núcleo básico de supuestos tras los cuales gravitaban el resto de sus elementos, ¿no sucedería algo equivalente con relación a esos mismos paradigmas? En otras palabras, ¿no sucedería que los diversos paradigmas que coexisten en un determinado momento histórico remiten a su vez a un núcleo básico de premisas y supuestos de los que se alimentan todos ellos o, al menos, buena parte de ellos? ¿No habrá –me preguntaba entonces– lo que podríamos llamar un «paradigma de base»? ¿No sería posible postular una suerte de metaparadigma? ¿Un paradigma de paradigmas? ¿No existirá una aparente *fractalidad* con relación a la noción de paradigma?

Ésta ha sido una pregunta que me ha acompañado por más de 20 años. Con el tiempo, he ido progresivamente articulando una respuesta en torno a ella, llegando a postular que todos nuestros paradigmas particulares remiten, de una u otra forma a la manera como concebimos la realidad. Nuestros presupuestos sobre el carácter de la realidad nos permiten establecer si ésta, por ejemplo, es o no es cognoscible; ellos definen el carácter de nuestros conocimientos e, incluso más, especifican nuestras modalidades de conocer, indicándonos dónde es preciso dirigirse para lograr conocerla y cómo hacerlo. Pero mi impresión es que ésta es tan sólo una primera capa superficial de estos «paradigmas de base».

A un nivel más profundo, nos encontramos con el hecho que nuestra concepción, tanto de la realidad como del propio conocimiento, remite a su vez a la manera como concebimos el fenómeno humano, a la interpretación subyacente –explícita o implícita– sobre cómo somos nosotros mismos. Éste es, a mi parecer, el verdadero núcleo de nuestro «paradigma de base».

Hay quienes podrían sostener que la jerarquización que estoy proponiendo entre una capa más superficial y otra más

profunda del «paradigma de base», entre nuestra concepción por un lado sobre el carácter de la realidad y del conocimiento y, por el otro, sobre el fenómeno humano, no tiene sentido. Hay quienes podrían sostener que la manera como interpretamos el fenómeno humano se deduce –y en ese sentido remite y se subordina– a la manera como concebimos la realidad y el conocimiento. Podrían incluso surgir algunos que digan que la propia jerarquización entre estos dos niveles del «paradigma de base» resulta de una opción particular que hemos hecho previamente sobre el carácter de la realidad y del conocimiento. No deseamos desmerecer estas críticas. Ellas son atendibles. Ello nos obliga, por lo tanto, a manejarnos con cierta prudencia en torno a esta división interna y no forzar, en forma desmedida, su línea divisoria interior. Con todo, la dejamos planteada, pues expresa una preferencia de nuestra parte.

La encrucijada ontológica

Ya en mi libro *Por la senda del pensar ontológico* planteaba que fueron los antiguos griegos los que nos mostraron que, en rigor, podemos distinguir tres formas muy diferentes de concebir la realidad[9]. Estos son los tres grandes caminos que se abren en lo que denomino la encrucijada ontológica. Estos tres caminos se revelan en las distintas respuestas que nos es posible entregar en relación con la pregunta sobre el fundamento o principio de la realidad. Los tres fueron explorados por los griegos.

El primer camino es aquel que sostiene que el fundamento de la realidad natural en la que habitamos se encuentra al interior de esa misma realidad, al interior de la naturaleza (*physis*). Éste fue el camino seguido en Grecia por los filósofos naturalistas o físicos, que en su mayoría pertenecen al período

[9] Ver Rafael Echeverría, *Por la Senda del Pensar Ontológico*, JC Sáez Editor, Santiago, 2007, capítulo I.

presocrático. Esta opción será la que posteriormente dará lugar al desarrollo del conocimiento científico.

Un segundo camino es aquel que siguen particularmente Platón y Aristóteles, influidos ambos por el pensamiento de Sócrates. En esta opción se plantea que el fundamento de la realidad natural se encuentra fuera de *ella*, que los fenómenos naturales remiten a una realidad trascendente, que se encuentra más allá de la naturaleza. Se trata de lo que llamamos la opción metafísica, que apunta más allá (*meta*) del orden natural (*physis*). Según esta concepción se privilegia, especialmente en el caso de Platón, el supuesto que los fenómenos naturales remiten al mundo abstracto de las ideas universales. Aristóteles, manteniendo la necesidad de preservar esta división de la realidad en dos órdenes, la articula de manera diferente de la que había seguido Platón[10].

Sostenemos que los griegos exploran también un tercer camino que permite ser concebido como una opción distinta de las dos anteriores. Quienes mejor representaron esta alternativa fueron los sofistas, particularmente Protágoras y Gorgias. Algunos podrían sostener que Heráclito, muy anterior a los sofistas, muestra una cierta inclinación hacia este camino. Comparto esa idea. Lo que caracteriza este tercer camino es el supuesto que el fundamento de realidad no se encuentre ni al interior de la propia naturaleza, ni fuera de ella. Es el hombre, el ser humano, quien confiere fundamento y, por lo tanto, el fundamento reside en él. *«El hombre es la medida de todas las cosas»*, nos dice Protágoras, inaugurando con ello la doctrina que luego será reconocida con el nombre en latín de *homo mensura.* Hemos llamado a esta opción, el camino antropológico.

---

[10] Ver Rafael Echeverría, *Raíces de Sentido: Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*, JC Sáez Editor, Santiago, 2006, pp. 270-278.

Este tercer camino ofrece un aspecto especial que adquiere una particular importancia en nuestra propuesta. Los dos primeros, el camino naturalista y el metafísico, suscriben de una u otra forma la idea que la realidad tiene un piso, piso en el que se sostiene todo lo que existe. Dentro de todo aquello que en una primera mirada pareciera conformar la «realidad», existiría un dominio que rige sobre todo aquello y que representa la «real realidad de aquella realidad». De una u otra forma, postulan la existencia de algo que hace de lo real, real. La primera es sólo aparente. La segunda es la verdadera realidad, es su piso. Su principal discrepancia reside en donde colocan ese piso. El tercer camino se abre a una interpretación muy diferente. En la medida en que se centra en el ser humano y elude situar el orden de realidad fuera de él, la realidad misma adquiere una dimensión de *externalidad* y permite ser concebida como independiente del ser humano.

Sin embargo, cuando se rige al ser humano como el fundamento de la realidad, esta *externalidad* se pierde y se dificulta postularla como algo que sea independiente de los seres humanos. Éstos son los que ahora confieren el *status* de realidad. Pero ello, convierte de inmediato a la noción de realidad, concebida desde los demás caminos, como algo problemático. La realidad deja de ser una dimensión externa a la que los seres humanos requieren someterse. La realidad y la interpretación de la realidad, desde la ontología antropológica, no logran distinguirse. No puede ahora postularse la idea de una realidad objetiva, independiente de los seres humanos. La realidad vive en las interpretaciones de los seres humanos y la sola realidad que ellos pueden válidamente afirmar es la de sus propias interpretaciones. Dicho en otras palabras, la noción de realidad pierde su piso. Entramos en mundo fluido de las interpretaciones.

La noción de una realidad sin piso ha asustado históricamente a los seres humanos. Para muchos, ello representa una

noción aterrorizante y han buscado alejarse de ella y aferrarse a aquello que pueda proporcionarles un sostén, un sentido mínimo de seguridad y estabilidad. Se trata de una idea inquietante. Nos acerca a la idea de que la realidad es un abismo: término griego que significa sin (*a*) fondo (*bismo*). Los seres humanos hemos huido históricamente de esta idea que pareciera producirnos pavor. La reacción de los metafísicos contra los sofistas, en la Grecia clásica, es una adecuada expresión del tipo de aversión que esta idea es capaz de generar. Este será un tema sobre el que volveremos varias veces.

De todas formas, desde la perspectiva que proponemos, frente a la pregunta por el fundamento de la realidad, dispondríamos de tres caminos diferentes: el camino de la naturaleza, el camino metafísico y el camino antropológico. Ellos conforman las tres posturas ontológicas básicas. Cada una de ellas especifica una concepción diferente sobre el carácter de la realidad. Helmuth Plessner se refiere a esta misma trilogía de una manera algo más amable: nos habla del camino del mundo, del camino de Dios y del camino de hombre.

Estas tres posturas ontológicas básicas definen las tres grandes etapas de la historia del Occidente. Durante la Antigüedad, predomina una ontología naturalista que concibe la realidad a partir del mundo natural. Para que ello sea posible, la mirada antigua debe concebir el mundo como animado, mágico y encantado, tal como nos lo revela su mitología. Como veremos enseguida, la Edad Media se caracteriza por el predominio de una ontología metafísica, centrada en la figura trascendente de Dios, creador de toda realidad y generador del orden. En la Modernidad, será el hombre, el ser humano y sus experiencias, quien devenga el punto de partida obligado para conferirle sentido a la realidad y dar cuenta de su estructura. Mientras que en la Edad Media se le confiere sentido al hombre a partir de Dios, para la Modernidad se

accede a Dios profundizando en la condición humana. Este es el rasgo distintivo determinante de una perspectiva propiamente moderna[11].

El tercer camino

El lector percibirá una disposición algo dubitativa de mi parte al hablar del tercer camino. Y no se equivoca. Al plantearlo lo

[11] El reconocimiento de los tres caminos que se abren en la «encrucijada ontológica» tiene una relevancia especial para una adecuada lectura de la historia de la filosofía. Normalmente, el camino antropológico no es cabalmente reconocido y ello suele generar una lectura «evolucionista» de este período de la historia de la filosofía en Grecia. En la medida en que los filósofos naturalistas fueron anteriores a los metafísicos, se plantea que los primeros representan un estadio inmaduro de la reflexión filosófica y que, con la emergencia de Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía entra finalmente en su fase de madurez. No se destaca, por lo tanto, el hecho que ambas corrientes se diferencian centralmente por opciones ontológicas distintas, más allá de sus niveles desiguales de madurez filosófica. Hegel tiene el gran mérito de haber sido el primero en destacar el aporte filosófico de los sofistas. Sin embargo, en la medida que no percibe con claridad las opciones ontológicas en juego, termina proponiendo una versión evolucionista modificada. En su *Historia de la filosofía*, los filósofos presocráticos (naturalistas) son caracterizados por una mirada «objetiva»; los sofistas, por su parte, por una mirada «subjetiva». Hegel coloca a ambas opciones al interior de su tríada de tesis, antítesis y síntesis. Ello le permite concluir que la propuesta metafísica representaría la síntesis frente a las opciones filosóficas anteriores, subjetiva y objetiva, síntesis que resuelve los problemas y contradicciones de cada una de ellas. A la metafísica se le atribuye, por lo tanto, haber superado las limitaciones inherentes de las dos opciones anteriores. Objetamos interpretaciones evolucionistas. Sostenemos que una vez que se percibe que éstas tres corriente filosóficas expresan opciones diferentes frente a la encrucijada ontológica, la mirada evolucionista tiende a disolverse. Ello no impide reconocer la existencia de una cierta evolución. No es posible negar que las propuestas ontológicas posteriores se nutren y enriquecen en muchos aspectos de las anteriores. Existe por lo tanto una innegable evolución. Pero ello deja de ser el criterio básico de evaluación de estas tres posturas filosóficas. Por sobre una lectura que enfatiza una perspectiva evolucionista, destacan ahora las opciones ontológicas en juego. Con relación a ellas no puede hablarse de evolución, pues representan opciones ontológicas cualitativamente distintas. Ver Georg W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, Prometheus Books, N.Y., 1991.

hago con cierta prudencia, pues es debatible que el tercer camino represente realmente una opción diferente a las otras dos. El problema depende de dónde situemos al ser humano. Para muchos, el ser humano pertenece a la propia naturaleza (*physis*) y, por lo tanto, este tercer camino no sería sino una variante del primero, del camino naturalista. Desde esta perspectiva, lo que este camino nos estaría planteando es que, dentro de la naturaleza, debemos ir al hombre para encontrar en él el fundamento buscado. Al hacerlo, por lo tanto, no abandonamos el camino de la naturaleza. Heráclito pareció inclinarse por esta comprensión.

Sin embargo, si bien cabe la argumentación contraria y, por lo tanto la defensa de este tercer camino como un camino autónomo, no es menos cierto que, desde un punto de vista histórico, no podemos dejar de reconocer que el camino naturalista y el camino antropológico han tendido a converger, a crear interesantes intersecciones entre ellos y, muchas veces, incluso a fusionarse. Ello ha acontecido en diversos momentos y de distintas maneras. Al menos, dos hitos merecen ser destacados para visualizar esta convergencia. El primero es la filosofía de Baruch Spinoza, desarrollada en la segunda mitad del siglo XVII y que hoy en día adquiere un auge creciente. Spinoza, desde una perspectiva filosófica, subsume el fenómeno humano al interior de la naturaleza y su desarrollo. Volveremos a él.

El segundo hito lo proporciona Charles Darwin, a mediados del siglo XIX, quien, desde una perspectiva científica, coloca nuevamente a los seres humanos como parte de la evolución natural. Según estas dos concepciones, los seres humanos son parte de la naturaleza. El camino antropológico, por lo tanto, no sería sino una variante del camino naturalista.

A partir de estas dos grandes contribuciones, la de Spinoza y la de Darwin, el desarrollo posterior del pensamiento occidental ha profundizado crecientemente la convergencia de estas dos

tendencias. Ello implica que, hoy en día, resulta muy difícil separar el camino naturalista del camino antropológico y que, por lo tanto, nos encontramos fundamentalmente con dos grandes opciones ontológicas: por un lado, el camino metafísico y, por otro lado, el camino naturalista-antropológico (o antropológico-naturalista).

Habiendo señalado lo anterior, nos parece importante volver a nuestra argumentación previa. Nos parece importante destacar que si aceptamos la resistencia al cambio que normalmente exhibe el núcleo de premisas que conforma cualquier paradigma –tal como lo hemos señalado anteriormente– debemos reconocer que esta misma resistencia es mucho mayor, cuando se trata de lo que llamamos el «paradigma de base». El «paradigma de base» es, por definición un paradigma de contención[12]. En él se apoyan todos los demás paradigmas particulares. Su función consiste precisamente en conferirles estabilidad, para lo cual se requiere que él mismo sea el más estable de todos los paradigmas. No es extraño, por lo tanto, que su ciclo de vida sea inmensamente más grande que el de cualquier otro paradigma.

3. Una primera y breve mirada a la historia: nacimiento y hegemonía de la metafísica

Hoy, vivimos la crisis del programa metafísico, programa que nace hace 25 siglos atrás, con Parménides, y que alcanza una creciente hegemonía en el mundo occidental desde el momento en que es tomado por la Cristiandad a fines de la Antigüedad, haciendo de él el sustento de su visión teológica.

Es importante, sin embargo, detenerse en las condiciones que acompañan su nacimiento. En toda crisis suele ser de interés examinar cómo nació aquello que ha entrado en crisis, pues

[12] Quizás éste sea un mejor nombre que «paradigma de base».

en ese momento cristalizan muchos de sus presupuestos y se desechan otras opciones que, luego, bajo las condiciones posteriores propias de la crisis, pueden resultar orientadoras. Para comprender el programa metafísico es necesario remontarse a una importante confrontación de ideas que tiene lugar alrededor del año 500 a.C.

El nacimiento

Estamos en los albores del nacimiento de la filosofía y el espacio de reflexión filosófica está ocupado por los llamados filósofos físicos que procuran encontrar el principio y fundamento de todos los fenómenos naturales. Ya se han producido las propuestas filosóficas de muchos de ellos, entre los que destacan filósofos como Tales, Anaximandro y Pitágoras[13]. En ese contexto, surgen dos propuestas que hacen planteamientos diametralmente opuestos.

En el extremo occidental del mundo griego, en Elea, en el sur de Italia, emerge la figura de Parménides que sostiene que el fundamento de todo lo existente es el Ser y que éste es eterno e inmutable. El ser ha existido siempre y siempre existirá. El cambio es concebido en su filosofía como una ilusión de nuestros sentidos. En el otro extremo del mundo griego, en su extremo oriental, en la ciudad Éfeso, en Asia Menor, surge Heráclito. Éste último afirma lo contrario de Parménides. Nos dice que todo se encuentra en un proceso de permanente transformación, de cambio incesante. Todo es expresión de un constante devenir. Nada es estable y el Ser no es sino un momento fugaz al interior del devenir. La noción de Ser conlleva por lo tanto la ilusión de una permanencia que no existe. Heráclito asocia con dos elementos su noción del Devenir: el logos (la palabra) y el fuego.

---

[13] Rafael Echeverría, *Ibid.*, capítulo III, sección 2, *El nacimiento de la filosofía en Grecia.*

Más adelante, en el centro del mundo griego, en Atenas, emerge la figura destacada de Sócrates, quien tiene el mérito de cambiar radicalmente la dirección de la reflexión filosófica. Sócrates inaugura la filosofía sobre la vida humana. Para hacerlo, se encuentra con dos caminos en los que puede sustentar su filosofía: los caminos de Parménides y de Heráclito. Diógenes Laercio nos entrega testimonios en los que Sócrates admira a Heráclito y que, sin embargo, expresa dificultad para comprender cabalmente muchas de sus ideas[14]. No en vano Heráclito era llamado en su época «el Oscuro». Enfrentado a esta encrucijada, Sócrates escoge el camino de Parménides y sustenta su filosofía en la noción de Ser que éste último proponía. Con ello coloca la primera semilla metafísica al interior de la interpretación del fenómeno humano.

Sin embargo esta semilla sólo se desarrollará en dos filosofías inmediatamente posteriores. Primero, en la filosofía de Platón, discípulo de Sócrates y luego en la filosofía de Aristóteles, discípulo de Platón. Se trata de dos variantes metafísicas diferentes. La propuesta metafísica de estos dos filósofos convive en su época con otras propuestas filosóficas muy diferentes. No es posible sostener que ella fuera una corriente de pensamiento filosófico que alcanzara preponderancia desde su nacimiento. Por el contrario, en el período helenístico posterior, que se inaugurara luego de la crisis de la ciudad-estado griega (la *polis*) a partir de las conquistas de Alejandro Magno, las corrientes filosóficas más destacadas serán aquellas que desarrollarán los estoicos, epicúreos, escépticos y cínicos, los que no permiten ser caracterizados como metafísicos. En este período, en consecuencia, la importancia de los planteamientos metafísicos, aunque existente, no es preponderante.

---

[14] *Ibid*, p.233.

El advenimiento del cristianismo

Esta situación se revierte posteriormente cuando, en la época del Imperio Romano, el Cristianismo comienza a extenderse hasta apoderarse del control del Imperio, durante el reino del emperador Constantino. Este hecho marca una radical ruptura al interior del Mundo Antiguo greco-romano. Éste había sido un mundo pagano, politeísta, en el que se afirmaba la existencia de una amplia pluralidad de dioses. Ello establecía una perspectiva múltiple como referente trascendente para comprender la realidad.

El Cristianismo plantea algo muy diferente. Se trata de una religión monoteísta que sostiene la existencia de un dios único y la exclusión de otras divinidades. Por lo tanto, el Cristianismo afirma la unidad como referente trascendente de la realidad. Todo remite a un Ser único, que se proclama como Creador y Gobernante de todo lo existente. Durante el período de la República Romana, sustentada en principios plurales, el Cristianismo habría posiblemente encontrado mayores dificultades para prosperar. Pero con el Imperio, que erigía como supremo gobernante a un hombre, a una voluntad, las cosas eran ahora diferentes. El carácter único y absoluto de la autoridad secular creaba un terreno propicio para aceptar una situación simétrica y equivalente de postularse la existencia de un dominio trascendente.

Una vez que el Cristianismo alcanza el control del Estado imperial romano, se crean nuevas condiciones que favorecerán una fusión entre la teología cristiana y la propuesta metafísica. Hay fundamentalmente dos grandes momentos que dan cuenta de esta convergencia. El primero se expresa en la teología de Agustín, en el siglo IV, que se apoya en la filosofía platónica. Más adelante Tomás de Aquino, en el siglo XIII, desarrolla una interpretación teológica sistemática sustentada en Aristóteles.

4. El núcleo básico del programa metafísico

¿En qué consiste la propuesta sobre la realidad y el ser humano del programa metafísico? ¿Cuáles son sus premisas fundamentales? ¿Cuál es el núcleo central de este «paradigma de base»? Tal como lo expresamos anteriormente, lo central es el postulado de que el fundamento de la realidad que percibimos con los sentidos se halla fuera de esa realidad, en un dominio que la trasciende. Aquello que percibimos con los sentidos, según la metafísica, no es sino una realidad distorsionada. La realidad «verdadera» se encuentra «más allá» (*meta*) de los fenómenos de la naturaleza (*physis*) y fuera del alcance de los sentidos. Dándole una tonalidad religiosa a lo mismo, podemos sostener entonces que el real fundamento de este mundo se halla en un mundo del más allá. No es extraño que la propuesta filosófica de los metafísicos encontrara una gran afinidad con el cristianismo.

Dos órdenes de realidad

La metafísica, en consecuencia, postula, en un primer acercamiento, una visión dual de la realidad en la medida en que distingue dos órdenes de realidad: un primer orden de realidad que se le presenta como distorsionado y ficticio y un segundo orden de realidad al que es necesario acudir para conferirle sentido al primero. El sentido de este mundo está fuera de sí, en un mundo trascendente. En la medida en que el segundo orden de realidad subsume al primero, la metafísica tiende a asumir, en un segundo acercamiento, una visión monista, en la medida que termina por afirmar, con grados de fuerza variables, que en rigor la única realidad verdadera es aquella que corresponde al orden metafísico. En esta segunda versión, no hay otra realidad que no sea la realidad metafísica. Todo lo demás, como nos diría Platón, no son sino sombras que se proyectan desde esta única realidad. Otros, como Aristóteles, nos hablarán, no de sombras, sino de apariencias. Sin embargo, aunque en él el dualismo se diluye, en el trasfondo sigue presente.

La apariencia de las cosas no logra dar cuenta, nos dice la metafísica, de cómo las cosas son. El Ser de las cosas, el cómo las cosas realmente son, no habita en el mundo de las apariencias, sino precisamente en aquel mundo diferente, donde reside la esencia de la realidad: el mundo metafísico. Las cosas que en el ámbito de las apariencias se mostraban cambiables, en estado de fluidez, una vez que las observamos desde la perspectiva de su Ser, se muestran estables, inmutables.

Desde la perspectiva metafísica, y siguiendo a la letra a Parménides, el Ser no cambia. El Ser es eterno: no tiene momento de nacimiento como tampoco tiene momento de muerte. Este Ser inmutable es lo que le confiere sentido al cambio, un Ser que se muestra a través de apariencias diversas, pero que siempre ha estado allí, conteniendo posibilidades que las apariencias no lograban reflejar. La categoría del Ser se convierte en un referente necesario para explicar el cambio. Lo hace negándolo. Si el Ser cambiara, requeriríamos ahora de un nuevo referente para dar cuenta de su propio cambio, y así sucesivamente hasta que finalmente llegáramos a un Ser eterno e inmutable. Desde esta perspectiva, las modalidades cambiantes del Ser que hubiésemos encontrado en el camino no serían sino manifestaciones de las mismas apariencias.

Nietzsche se pregunta cómo podemos entender que construyéramos una explicación semejante. ¿Qué nos condujo a ella? De manera específica, ¿qué hizo que Sócrates siguiera el camino del Ser de Parménides y despreciara el camino alternativo propuesto por Heráclito? Y, sobre todo, ¿qué hizo que una propuesta sustentada por el camino de Parménides, haya tenido la fuerza de atracción y la influencia histórica que efectivamente tuvo? La pregunta de Nietzsche es directa y dirigiéndose a Sócrates le interroga: «Sócrates, ¿cuál era tu miedo?»

Ésta es una pregunta que siempre me ha cautivado. Me parece brillante y fundamental. ¿Qué nos condujo por el

camino de la metafísica? Mi propia respuesta es la siguiente: lo que nos condujo por el camino metafísico fue, por sobre todo, nuestro miedo a la muerte. A los seres humanos nos cuesta mucho aceptar el hecho de que, tarde o temprano, tendremos que morir y que con la muerte lo que hemos sido y lo que somos se termina. La idea de que la vida tiene un fin nos resulta aterradora. La idea de que lo más esencial de nosotros mismos, lo que hemos llamado nuestra alma, está condenada a desaparecer nos parece inaceptable. Nos decimos, «¡Eso no puede ser! ¡Tiene que haber una explicación diferente! ¡Tiene que haber una puerta de salida para eludir este destino!» La metafísica pareciera proporcionarnos esa salida.

A los seres humanos nos cuesta conformarnos a la idea de nuestra mortalidad y ello nos lleva a generar la idea ilusoria de que existe la posibilidad de la inmortalidad, de que existe un mundo en el que la muerte ha sido erradicada, mundo del que somos parte y al que podemos asomarnos si tan sólo aprendemos cómo. Con esta nueva idea nos sentimos ahora más tranquilos y comenzamos a articular, entorno a ella, nuevas formas de conferirle sentido a la vida. Todas estas articulaciones, sin embargo, son en último término formas de ahuyentar el miedo[15].

Este no es, sin embargo, el relato que nos propone la metafísica. No puede serlo. De descubrir su secreto, ella invalidaría su coartada y quedaría de inmediato al descubierto. Ella está forzada a esconder el miedo que la genera y en general a excluir el papel que en su nacimiento le cupo a las emociones. Para generarnos la tranquilidad que buscamos, está obligada a borrar sus propias huellas.

---

[15] La muerte no sólo se nos presenta como desenlace y punto de término de la vida. Todo cambio conlleva, de una u otra forma, la idea de que aquello que existía deja de existir al ser sustituido por algo diferente.

Apoyada en la noción *parmenideana* del Ser, la metafísica la erige para conferirle sentido al acontecer. El Ser hace inteligible, conduce y gobierna el territorio distorsionado de las apariencias, de nuestra realidad inmediata. El sentido de nuestra realidad cotidiana, por lo tanto, queda colocado fuera de ella. Se trata, como podrá apreciarse, de una curiosa concepción de la realidad, pues contradice la intuición primaria de que la realidad corresponde a las condiciones concretas de nuestra existencia. No, nos dice la metafísica, esa realidad es irreal, la realidad se halla en un mundo muy diferente descubierto por los filósofos. El mundo del Ser es un mundo poblado por las Ideas, las ideas de los filósofos. El Ser, después de todo, no es sino una idea desarrollada desde la filosofía. Sólo el poder del miedo puede conducirnos a aceptar algo tan extraño.

Ser y Verdad

Para la metafísica, la realidad verdadera es una realidad diferente de aquella que vivimos. Dicho de otra forma, el dominio trascendente postulado por la metafísica, en el que habita el Ser, es simultáneamente el dominio de la Verdad, pues la verdad no es otra cosa que la aprehensión del Ser de las cosas. Verdad y Ser se confunden. El Ser es la Verdad en la medida en que la única realidad verdadera es la del Ser. Pero es necesario ir todavía más lejos. Así como todo remite a su propio Ser y, por lo tanto, ello implica el reconocimiento de múltiples seres, uno para cada cosa, todos ellos remiten a su vez al Ser universal y único del que los seres particulares no son sino expresiones parciales y en el que inevitablemente participan. En el dominio de la metafísica impera el gobierno de la Unicidad. El Uno predomina por sobre la multiplicidad. En consecuencia, en último término el Ser es Uno y Una la Verdad. Volveremos sobre las implicancias de la noción que la Verdad es Una y sólo una.

Para la metafísica clásica, cuatro son los atributos fundamentales del Ser. El primero es la presencia, que apunta a su

capacidad de manifestación. El Ser se revela. La Verdad no es sino la expresión que asume la revelación del Ser. El segundo atributo es la unicidad: el Ser es uno. El tercero es la permanencia: el Ser no cambia; es fijo e inmutable. El cuarto y último atributo es la eternidad: el Ser no tiene origen ni fin. Ha existido siempre y siempre existirá. De todos ellos, le conferimos especial importancia al atributo de la permanencia pues, apoyándose en él, se niega la transformación histórica y, por ende, el devenir.

No resulta extraña la afinidad que encuentra la metafísica con el monoteísmo religioso. A la vez, podemos entender por qué la propuesta metafísica manifiesta dificultades para imponerse en el mundo pagano de la Antigüedad, que concibe el ámbito trascendente de los dioses como un mundo múltiple, diverso, incluso muchas veces, contradictorio. Los dioses paganos son dioses pasionales que entran numerosas veces en conflicto entre ellos. Sin embargo, con la emergencia del cristianismo monoteísta, se abren condiciones para que la metafísica, varios siglos después de su nacimiento, logre alcanzar hegemonía en el mundo occidental.

El sentido de la existencia humana está fuera de ella

Esta operación que coloca el sentido de la realidad en un orden diferente del orden de la realidad existencial, implica un vaciamiento de sentido de la propia existencia. El sentido de la existencia humana –y en último término de la vida– no reside en ella, sino que debe buscarse fuera de sí. Esta premisa es afirmada por la metafísica en claves muy diferentes. Más allá del hecho de que el programa metafísico implica una convergencia de corrientes tan diferentes como la griega y la cristiana, hay claves que provienen de la filosofía griega y otras que exhiben una clara raigambre cristiana y ellas, como es de esperar, no siempre coinciden. A la alegoría de caverna propuesta por Platón, centrada en la noción griega de verdad, el

cristianismo añade un elemento diferente: el de la salvación humana. Fiel a esta clave, el evangelio de Juan nos dice que Jesús, antes de ser apresado, habría dicho:

> *«El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna» (Juan, XX, 36).*

De una u otra forma, ambas vertientes proclaman el desprecio por esta vida a través de la afirmación de una vida y un mundo externos.

Sin este referente externo, la vida pierde todo sentido. Para los metafísicos, por lo tanto, la negación del orden de realidad trascendente, por ellos postulado, implica un caer en el nihilismo, en el dominio de la nada, ajeno a todo valor, a todo genuino sentido. Ésta será, por ejemplo, la denuncia que el cristianismo hace frente a quienes asumen posiciones ateas. Los acusa de nihilistas, de individuos que al negar a Dios, niegan el Ser y en consecuencia levantan la Nada como supuesto valor. Y cuando la Nada se erige como valor, argumentan, en rigor no hay valores y todo está permitido.

Nietzsche da vuelta e invierte la acusación de nihilismo y la dirige tanto contra la filosofía metafísica como perspectiva filosófica, como contra el cristianismo. Al negarle sentido a la vida y colocar la soberanía del Ser fuera de ella, la metafísica –acusa Nietzsche– ha vaciado de sentido la propia vida, convirtiéndola en imperio de la nada. Dicho en otras palabras, el sentido de la vida para la metafísica reside en último término en la muerte. La propuesta metafísica convierte a este mundo y esta vida –la única de que disponemos– en un territorio de «almas en pena» buscando afanosamente acceder al mundo del sentido y del Ser.

La vida, desde la perspectiva metafísica, pertenece a un mundo que se asemeja cada vez más al mundo de los cementerios.

A la vida verdadera sólo accedemos luego de morir. Esto, para Nietzsche, representa el más perverso de los nihilismos. Para superarlo, es preciso una completa transmutación de los valores de manera de liberarlos del territorio de la muerte, donde la metafísica los hace habitar, y hacerlos volver al territorio de la vida. Ello implica afirmar, por sobre todo, el valor de la vida y, desde allí, comprender que los más auténticos valores son aquellos que sirven la propia vida y no aquellos que se sustentan en su negación o desprecio, como lo hace la metafísica.

Hasta ahora nos hemos concentrado en comprender la concepción metafísica de la realidad. Es por lo tanto necesario, llegados a este punto, preguntarnos cuál es la concepción que ella nos plantea del ser humano. Para la metafísica los seres humanos participan de esta doble dimensión de la realidad. Ellos poseen un cuerpo y desarrollan pasiones, aspectos que los atan al mundo fenoménico natural, pero poseen también una segunda dimensión que pertenece al mundo trascendente del Ser: el alma. Esta última es una contraparte del cuerpo. Mientras el cuerpo es material, el alma es espiritual. Es en el alma donde reside el Ser de cada individuo y es el alma la que se manifiesta de múltiples maneras en el transcurso de la vida. Todo lo que hacemos, sentimos o pensamos revela nuestra alma y exhibe nuestra particular forma de ser.

Mientras la muerte afecta al cuerpo y representa su desintegración, el alma posee los atributos del Ser: es eterna e inmutable. Nuestra alma, nos dice la metafísica, es inmortal y, por lo tanto, no tenemos por qué temerle a la muerte. Con la muerte, el alma, que estaba atrapada en el cuerpo, por fin se libera y asciende al mundo trascendente del más allá. Por ser eterna e inmutable el alma no cambia. Cada uno es como es y lo seguirá siendo para siempre. Ello no niega necesariamente que la vida nos imponga algunos cambios. Pero todo cambio sólo desarrolla potencialidades que ya estaban contenidas en nuestro ser, sólo actualiza lo que siempre ha estado allí. Lo que la

metafísica declara imposible es trascender los límites de nuestro Ser. Nuestro Ser, nuestra alma, no sólo nos constituye y define, también nos atrapa y nos mantiene cautivos.

Este razonamiento tiene sin duda algo de tautológico. Nada de lo que hagamos en el transcurso de nuestra vida logra ponerlo en cuestión. Todo lo que hacemos revela, por definición, dimensiones de nuestro Ser que quizás antes no habíamos percibido. Ninguna experiencia logra poner en cuestión el argumento metafísico y por lo tanto no tenemos cómo comprobar o refutar su validez. La propuesta metafísica ha construido para sí una fortaleza blindada, imposible de derrotar. Su fundamento racional es circular e inexpugnable.

Ser, Razón y Verdad

Por participar de este doble mundo, del cuerpo y del alma, los seres humanos disponemos de un atributo que ninguna otra especie posee: somos seres racionales, disponemos del poder de la razón. La razón pertenece al ámbito superior del espíritu, mientras que el cuerpo y las emociones nos remiten a nuestra naturaleza animal. Lo específico del ser humano, por lo tanto, lo que lo distingue del resto de los seres vivos, es el hecho de que es un ser racional. La razón es el atributo por excelencia de los seres humanos.

Por ser racionales, los seres humanos podemos acceder al dominio de Ser y podemos no sólo aprehender el ser de las cosas, podemos también acceder al propio Ser único, universal y absoluto. Cuando lo hacemos, accedemos simultáneamente a la Verdad. La razón es por lo tanto el camino real para acceder a la Verdad. El resto de los seres vivos no puede hacer esto.

Coherente con lo anterior, la metafísica sostiene que la Verdad es siempre Una. Ello implica que toda pregunta tiene una, y sólo una, respuesta verdadera y que todo lo que la

contradice es por lo tanto falso. La Verdad ejerce un dominio absoluto y ella no acepta cohabitar en paz con cualquier otro planteamiento que la contradiga o la cuestione. Esto hace de la metafísica una postura fuertemente dogmática.

Este rasgo se acentúa en su variante clásica tradicional, en la que se postula que la razón debe iniciarse de la verdad para conquistar nuevas verdades. La verdad es el punto de partida para llegar a otras verdades, pues todas ellas remiten al postulado de aquella verdad única y absoluta. La premisa de que la verdad nace de la verdad es lo que caracteriza al silogismo, procedimiento lógico por excelencia de la metafísica aristotélica. La conquista de nuevas verdades se realiza a través de un procedimiento racional y deductivo en el que se parte de una primera verdad de carácter general (la premisa mayor), a la que se añade una segunda verdad (la premisa menor) y de la relación de ambas se llega a una tercera verdad: la conclusión.

Recapitulación

En síntesis, podemos destacar los siguientes rasgos básicos del programa metafísico. El postulado de una realidad trascendente que subordina y tiende a subsumir la realidad empírica, aquella de nuestras experiencias concretas; la centralidad de la noción de Ser, considerado como eterno e inmutable y como principio explicativo por excelencia; la noción de verdad como aprehensión del Ser, ligada al presupuesto de que la verdad es Una; la razón como atributo fundamental de los seres humanos y camino para acceder al Ser y aprehender la verdad; y, por último, el supuesto que todo ser humano posee no sólo un cuerpo, sino también un alma, componente espiritual que es independiente del primero, y que se caracteriza por ser inmutable (no cambia) e inmortal. Al morir es sólo el cuerpo el que muere; con la muerte el alma concluye su cautiverio y deviene libre. Este programa, sostenemos, se encuentra hoy en día en una crisis que no tiene salida.

5. Vuelta a la historia: la Modernidad y la crisis terminal de la metafísica

Hemos sostenido que el programa metafísico consolida su hegemonía durante la Edad Media, período en el que se fusiona con el desarrollo de la teología cristiana. Sin embargo, con el término de la Edad Media y la emergencia de la Modernidad, diversas formas de cuestionamiento se levantan de manera progresiva. Los primeros filósofos modernos, influidos por los desarrollos científicos de la época, se caracterizan por su rechazo al escolasticismo metafísico medieval.

Descartes y Bacon

René Descartes pone seriamente en cuestión el método de silogismo heredado de Aristóteles y la premisa de que la verdad es el punto de partida para acceder a otras verdades. Descartes, levanta la tesis opuesta y propone un método de razonamiento filosófico que arranca de la duda y no de la verdad. Descartes se opone al dogmatismo de la escolástica medieval y con ello introduce un rasgo que será característico de toda la Modernidad: El escepticismo, el poder de la duda. Sin embargo, aplicando su propio método, Descartes reafirma el carácter dual de la realidad a través de su división de ésta en una *res extensa,* a la que pertenecería el cuerpo, y una *res cogitans*, a la que pertenecería el alma. Descartes también reitera la premisa de que lo específico del ser humano es la razón y hace del pensamiento el fundamento de nuestra existencia. El fondo metafísico queda así preservado en su filosofía.

Sin embargo, lo más importante de la filosofía de Descartes no es su método o, dicho quizás en forma más precisa, es el punto de arranque de toda su filosofía. Luego de instalar la duda, que pone en cuestión cualquier presunción de verdad y, por lo tanto, cualquier referencia al Ser; luego de asentarse en el territorio de la nada, Descartes, procurando generar una mirada radicalmente diferente de aquella que era tradicional

en su tiempo, requiere encontrar un punto de arranque desde el cual re-fundar la realidad. Es el momento en que se halla enfrentado inevitablemente a la encrucijada ontológica que hemos descrito anteriormente. La pregunta central a hacerse es: ¿desde dónde arrancará? ¿Cuál será su punto de partida?

De los tres caminos que dispone, de los caminos del mundo natural, de Dios o del hombre, Descartes escoge al hombre. Descartes se escoge a sí mismo. Su punto de partida es su célebre *cogito*, su propia experiencia de descubrirse dudando. La primera dimensión de la realidad a la que accede y desde la cual posteriormente procurará reconstituir tanto el mundo como Dios, es el ser humano. Esto es lo que convierte a Descartes en el primer gran filósofo moderno. De allí en adelante, éste será el camino obligado para todos los hombres y mujeres modernos. La Modernidad instituye una mirada nueva frente a la realidad, mirada que tenderá progresivamente a cuestionar y obstruir el camino metafísico tradicional y, al hacerlo, negará la posibilidad de concebir la realidad a partir de un acto creativo originario de Dios. Desde este momento, para acceder a Dios, los hombres y mujeres deberán partir de sí mismos[16]. Aunque Descartes buscará reconstituir la reflexión filosófica metafísica, su esfuerzo lo conducirá a territorios muy distantes y diferentes de aquellos propios de la metafísica medieval.

Francis Bacon, por su parte, pone en cuestión la importancia del método deductivo, dirigido por completo por la razón, y propone como alternativa un método inductivo que arranca de las experiencias particulares concretas, tal como ellas son percibidas por los sentidos. El punto de partida de Bacon remite a las ciencias naturales y su filosofía representa un

---

[16] A este respecto, es interesante examinar, por ejemplo, el pensamiento filosófico y religioso de Blaise Pascal. Siendo Pascal una persona profundamente religiosa, nos muestra, sin embargo, un tipo de religiosidad de un inconfundible sustrato moderno.

intento por encontrar un primer punto de apoyo en el mundo natural. Su filosofía será un gran aporte al conocimiento pero, a diferencia de Descartes, su importancia posterior será secundaria. La Modernidad erigirá a Descartes y no a Bacon, como el paradigma desde el cual concebir la realidad. Tanto en Descartes como en Bacon se perciben cuestionamientos diversos que si bien instituyen el germen de una mirada diferente, todavía no se comprometen de manera determinante la hegemonía previamente alcanzada por la metafísica.

No obstante, tres filósofos posteriores lanzarán sus dardos al corazón mismo de la propuesta metafísica. Ellos son Baruch Spinoza, Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche. Examinemos brevemente lo que plantea cada uno de ellos.

Spinoza

Baruch Spinoza vive en la segunda mitad del siglo XVII en Holanda. Su filosofía no sólo es profundamente anti-metafísica, sino que representa una crítica importante a Descartes. Para Baruch Spinoza sólo existe un mundo, este mundo, aquel en el que vivimos, el mundo de la naturaleza. Todo lo que acontece se explica y remite a la dinámica concreta de desarrollo de la naturaleza. Según él, es innecesario postular un lugar trascendente a éste, nuestro mundo, aquel de que dan cuenta los sentidos. La razón, cuyos méritos Spinoza defiende fuertemente, no es un instrumento que nos facilite el tránsito a un mundo diferente, sino la herramienta de que disponemos para desentrañar aquellos misterios de este mundo que por ignorancia todavía no logramos comprender. Es en la propia dinámica de la naturaleza donde están contenidos todos los misterios que no hemos logrado descifrar.

Ello no implica negar la existencia de Dios, pero sí conlleva modificar por completo el concepto que tenemos de él. Para Spinoza, Dios no es sino el poder generativo y dinámico de la

naturaleza. Toda noción de un Dios personal, sujeto de la Creación, a quien podemos levantar ruegos y peticiones y al que dirigimos penitencias es, según Spinoza, insostenible. Un Dios así, un Dios que hace promesas y que nos vigila, un Dios con el que podemos conversar, nos dice Spinoza, no tiene fundamento racional. Se trata de un Dios inventado por los seres humanos, en respuesta al frecuente sentido de orfandad en el que se encuentran durante su existencia.

Uno de los rasgos más destacados que posee la filosofía de Spinoza es el papel que éste le confiere a las emociones –a las pasiones– en sus propias palabras. Para Spinoza uno de los rasgos fundamentales de los seres humanos es su tendencia natural a lo que él denomina la preservación del Ser. Ello implica la tendencia no solo a preservar la vida sino a expandir su ser para llegar a ser mejores y alcanzar niveles superiores de plenitud[17]. El Ser para Spinoza, por lo tanto, no es fijo e inmutable, sino que está marcado por su tendencia natural a su permanente superación. A partir de este rasgo fundamental, los seres humanos vivimos, estamos en el mundo, a partir de dos tipos de disposiciones emocionales o pasiones.

Las pasiones que Spinoza llama alegres, son aquellas que acompañan las experiencias en las que aseguramos la preservación del Ser y nuestra superación. Las pasiones que llama tristes, son aquellas que, por el contrario, acompañan las experiencias en las que sentimos que nuestro Ser se restringe, en las que se le cierran umbrales previos de posibilidades. Todo lo que hacemos, según Spinoza, está regido y acompañado por estas pasiones. En ellas se apoyan los seres humanos para concebir la vida como el ámbito en el que se comprometen las posibilidades de superación. La razón no escapa a las influencias de las pasiones. Ellas son uno de sus principales motores.

[17] Este impulso natural de los seres humanos a expandir y desarrollar su ser se encuentra presente en la noción de *conatus* desarrollada por Spinoza.

El ser humano, para Spinoza, es por sobre todo un ser pasional. En las pasiones se expresa su afirmación de la vida.

Hace algunos años atrás, falleció Stuart Hampshire, importante filósofo inglés contemporáneo. En el número de octubre de 2005, la revista norteamericana *The New York Review of Books* dedica un artículo en su memoria[18]. Éste se inicia relatando que, estando Hampshire seriamente enfermo, un amigo lo visitó y al entrar en su cuarto Hampshire lo recibió señalándole «*Spinoza was right. In the end it is all biology*». Este fue el tema principal de conversación entre ambos. Al cabo de una hora, el amigo se levanta y se despide diciéndole, «*See you soon*». A lo que Hampshire le contesta, «*I don't think so*». Falleció al día siguiente. Ésta es una anécdota interesante, pues nos revela cómo, a partir de los avances registrados en la biología durante las últimas décadas, estamos por fin comprendiendo el inmenso poder y la sorprendente capacidad anticipatoria de la filosofía de Spinoza. Ella sólo comienza a hacernos plenamente sentido más de trescientos años después de su muerte[19].

Los cuestionamientos a la metafísica que se realizan en la Modernidad tienen, en un primer momento, dos grandes influencias. La primera de ellas es, sin duda, el desarrollo científico, que inaugura una forma de razonar sustentada en la autoridad de la experiencia y que demuestra un inmenso poder de transformación social. Pero la segunda influencia de importancia proviene de los conflictos y cismas religiosos que se producen en sus etapas más tempranas. Mientras el cristianismo exhibía un poder absoluto, como acontecía en la Edad Media, la apertura al cuestionamiento de sus premisas y valores

[18] Avishai Margalit, «The Genius of Spinoza: Spinoza and Spinozism», *The New York Review of Books*, October 20, 2005.

[19] Un libro interesante a este respecto, es el de Antonio Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, A Harvest Book, Harcourt Inc, N.Y., 2003.

fundamentales se hacía muy difícil. Y, sin embargo, incluso bajo esas condiciones los hubo. Pero el escenario se altera muy radicalmente cuando el mundo de la Cristiandad comienza a escindirse y se generan fuertes confrontaciones y guerras religiosas.

Ello ya está presente en tiempos de Spinoza y, de manera especial, en la Holanda que le correspondió vivir. Los conflictos religiosos eran tan agudos en su época que Spinoza temía que si sus ideas eran cabalmente comprendidas, las consecuencias que sobre él recaerían podrían ser nefastas. Tempranamente, Spinoza había sido expulsado de la comunidad judía a la que pertenecía al considerase heréticas sus ideas. Más adelante, su filosofía escandaliza también a sectores cristianos.

Para evitar las peores consecuencias (algunos de los miembros de su círculo de reflexión inicial fueron ejecutados), la filosofía de Spinoza está escrita de manera de hacer difícil su comprensión. Para ello recurre a un lenguaje hermético, y en cierto modo cifrado, muchas veces tomado de la propia jerga metafísica. El dogmatismo metafísico se expresaba con severa represión en quienes cuestionaban sus principios. Todo ello determinó que, salvo algunos casos aislados, concentrados por lo general en su reducido círculo de amigos, la filosofía de Spinoza comenzó a ser cabalmente entendida sólo con posterioridad a su muerte.

Lutero

El efecto de las crisis religiosas que ocurren en Europa será muy pronunciado en los dos filósofos que abordaremos a continuación y que provienen de una Alemania, en el siglo XIX, muy marcada por la influencia de Lutero. La influencia cultural del Lutero en Alemania será muy profunda y ella se expresa en planos muy diferentes. La encontramos, por un lado, en la música de Juan Sebastián Bach, en su excepcional espiritualidad,

sustentada en una subjetividad sobrecogedora, expresión de una relación de profunda intimidad entre el individuo y la divinidad. Lutero promueve experiencias de profunda espiritualidad subjetiva, las que tendrán un impacto determinante tanto en la música, como en la poesía y la filosofía alemanas posteriores[20].

En el terreno filosófico, encontramos también la huella de Lutero en la actitud crítica, cuestionadora y subversiva que se manifiesta posteriormente en las filosofías tanto de Ludwig Feuerbach, como de Friedrich Nietzsche[21]. En ambos late muy profundamente el espíritu luterano. No es extraño que estos dos filósofos, hayan estado fuertemente vinculados en su juventud al pensamiento teológico de Lutero. Tanto Feuerbach como Nietzsche habían iniciado su formación intelectual estudiando teología, y éste último provenía de una familia de sucesivos pastores luteranos. En este mismo contexto, tampoco debe extrañarnos tanto la importante afición musical, como la profunda capacidad de introspección personal que desarrollara Nietzsche.

---

[20] La música y la filosofía constituyen, a mi parecer, los aportes más extraordinarios de la cultura alemana moderna al conjunto de la cultura occidental. El impacto de su poesía se ha visto, desafortunadamente, atenuado por las barreras del idioma. A diferencia de lo que nos sucede con la música, que nos permite acceder a la subjetividad del autor de una manera algo más transparente y directa, la poesía requiere de la traducción y nos llega siempre distorsionada, interferida tanto por la subjetividad del traductor como por las asimetrías que existen entre un idioma y otro.

[21] Lutero no es la única influencia que resultará determinante en la cultura alemana que se desarrolla posteriormente. No menos importante llega a ser el impacto que produce la obra de Johann J. Winkelmann (1717-1768), quien reintroduce el espíritu griego antiguo en la sensibilidad cultural alemana. Esta segunda influencia afectará no sólo el sentido estético alemán, sino también, de manera muy significativa, su filosofía. Nietzsche es, quizás, uno de los mejores ejemplos de la confluencia de estas dos influencias: la luterana y la helénica.

Lutero había tenido la osadía de enfrentarse al inmenso poder que, desde Roma, ejercía en su época la Iglesia. No olvidemos que durante la época de Lutero, en la primera mitad del siglo XVI, la Iglesia representaba la expresión máxima del poder en Occidente, por sobre el poder monárquico que regía los Estados. El hecho de que un humilde sacerdote de Alemania se levantara exitosamente y desafiara el inmenso poder eclesial de la época, creaba condiciones para que otros se levantaran también y pusieran entonces en cuestión la doctrina teológica y filosófica defendida por la Iglesia y por un mundo académico que le hacía de caja de resonancia.

La lucha desencadenada por Lutero no era obviamente política, aunque éste cuestionara tanto la autoridad y la influencia, como la estructura política de la Iglesia y muy particularmente de su cabeza en Roma. Sin embargo, su blanco principal era sobre todo doctrinario y sus argumentos se dirigían, de manera especial, a la concepción aristotélico-tomista que conformaba el núcleo del pensamiento escolástico entonces predominante[22].

Para hacerlo, Lutero se apoyaba en la doctrina paulista y en la filosofía de Agustín. No es extraño, en consecuencia, el valor que Lutero le confería al desarrollo de la subjetividad individual en la experiencia religiosa, por sobre un tipo de religiosidad administrada institucionalmente, como ésta era

[22] Jean Delumeau nos habla del «vigor con que Lutero barría todo el aparato de la teología escolástica y todo el conceptualismo aristotélico, tan de moda a finales de la Edad Media». En palabras del propio Lutero, escritas en 1519:

« Lo que los otros hayan aprendido en la teología escolástica es asunto que sólo a ellos les concierne. Por mi parte sé y proclamo que sólo he aprendido en ella la ignorancia del pecado, de la justicia, del bautismo y de toda la vida cristiana y nada sobre el poder de Dios, la obra de Dios, la Gracia de Dios, la justicia de Dios, la fe, la esperanza y la caridad».

J. Delumeau, *Lutero*, Caralt, 1988, pp. 18-19.

entonces practicada por la Iglesia. Tanto Pablo como Agustín proponían un tipo de experiencia religiosa fuertemente centrada en el desarrollo de las dimensiones subjetivas del creyente. No olvidemos que Agustín es uno de los primeros y, quizás, el principal exponente del desarrollo de la subjetividad en la historia de la cultura occidental.

Feuerbach

Ludwig Feuerbach, a quien Nietzsche, jugando con su nombre, llama el «arroyo incendiario», desarrolla su filosofía hacia fines de la primera mitad del siglo XIX. Discípulo de Hegel, uno de los filósofos modernos más apegados a la visión metafísica[23], Feuerbach rompe con Hegel y se convierte en uno de sus principales detractores. Según Feuerbach la filosofía de Hegel se caracteriza por estar fundada en una inversión alienante de la realidad a través de la cual se convierte en sujeto lo que en rigor es predicado y en predicado lo que es el sujeto. En

[23] Hegel es un filósofo sorprendente. Su filosofía arranca de Spinoza y, en cuanto tal, busca develar las fuerzas detrás del poder transformador que se manifiesta en el devenir histórico. Ello lo conduce a un importante acercamiento con las posiciones adoptadas originalmente por Heráclito. Sin embargo, habiéndose situado en el borde del programa metafísico, su visión filosófica termina por reinstaurar la mirada metafísica a través de dos elementos fundamentales. El primero, una postura monista que emerge de un reconocimiento previo de una realidad concebida en dos planos, de la misma manera como lo postula la metafísica tradicional. El segundo elemento, basado en el hecho que esta resolución monista, se acomete afirmando la prioridad de la conciencia y las ideas. De esta manera, el mundo material y los hechos de la historia terminan siendo concebidos como materializaciones o encarnaciones de las ideas. El ser de la naturaleza y de la historia termina siendo postulado, por lo tanto, fuera de ellas. Lo sorprendente de la filosofía de Hegel es el hecho que nos propone una metafísica del tiempo. Éste era precisamente una dimensión que, en último término, aparecía cancelada en la propuesta originaria de Parménides y, de una u otra forma, en sus versiones posteriores. Sin embargo, el tiempo es algo que Hegel mismo se ve obligado a cancelar una vez que la historia alcanza el presente y uno espera que se proyecte hacia el futuro. De allí, que sea más adecuado decir que la filosofía de Hegel es una metafísica del tiempo, orientada, sin embargo, al eje del pasado.

otras palabras se hace del mundo y los seres humanos el producto de las ideas, cuando son los seres humanos los que generan las ideas. Los seres humanos –nos dice Feuerbach– pertenecen a la naturaleza y el único mundo que según él es pertinente afirmar, es aquel de la existencia concreta de los seres humanos, tal como ésta se encuentre reflejada en los sentidos.

La metafísica, acusa Feuerbach, no sólo postula arbitrariamente dos órdenes de realidad, sino que invierte la relación que, en los hechos, ellos mantienen entre sí al darle prioridad y conferirle carácter de realidad verdadera a lo que no es sino una realidad derivada y generada desde el orden de realidad de nuestra existencia concreta. La filosofía de Hegel –reitera Feuerbach– es una filosofía *abstraída* de la realidad. Su efecto en los seres humanos es el de generar en ellos una profunda alienación, negación y desprecio por sus condiciones de existencia. Es preciso, por lo tanto –sugiere Feuerbach– revertir la metafísica (hacer una inversión de la inversión que ella ha acometido) y colocar como fundamento del mundo y la existencia humana, al hombre real y a la naturaleza, sabiendo siempre que el primero es parte de la segunda.

Nietzsche

Los planteamientos tanto de Spinoza como de Feuerbach se centran principalmente en discutir y cuestionar el concepto de realidad propuesto por el programa metafísico. Con la emergencia de Friedrich Nietzsche, el terreno del debate se modifica. Influenciado tanto por Spinoza como por Feuerbach, Nietzsche desarrolla su obra en la segunda mitad del siglo XIX y, de una manera muy similar a Spinoza, entiende que su propuesta será difícilmente comprendida y mucho menos aceptada en su época, aunque la represión religiosa del siglo XVII ya se había atenuado de manera significativa. Nietzsche se proclama a sí mismo, un filósofo póstumo y apuesta a que las generaciones futuras logren entender el real significado de sus ideas.

Nietzsche, decíamos, modifica los términos del problema. Su preocupación central no es, como en los casos de Spinoza y Feuerbach, el carácter de la realidad. Inspirado en lo que éstos habían hecho, Nietzsche se plantea la necesidad de inaugurar una nueva filosofía sobre la existencia humana. Es necesario, nos dice, volver a Sócrates cuya influencia está presente en la propuesta metafísica y rehacer por completo el camino que éste siguió.

El problema de la metafísica, para Nietzsche, no es un problema meramente intelectual. No se trata tan sólo de una concepción que, con el tiempo, se muestra crecientemente insostenible. La metafísica ha conducido a los seres humanos por un camino equivocado, induciéndolos a despreciar la vida, por la vía de ensalzar un orden de realidad irreal. El precio del programa metafísico, acusa Nietzsche, es que ha conducido a los seres humanos a comprometer el sentido de la vida, promoviendo el nihilismo y generando no sólo confusión, sino por sobre todo inmenso sufrimiento. Es urgente, por lo tanto, encontrar un camino radicalmente diferente.

El modelo de Nietzsche es el propio Sócrates. El desafío que Nietzsche asume es un desafío equivalente al que Sócrates asumió en otra época. Se trata de generar una segunda gran filosofía de la vida. Así como Sócrates enfrentado a la tarea de producir la primera filosofía de la vida de la que tenemos registro en el mundo occidental, filosofía cuya influencia llega hasta nuestros días, Nietzsche se plantea abrir las puertas de una segunda gran filosofía de la vida. Al tratarse de desafíos equivalentes, es muy importante situarse en el momento encarado por Sócrates, posicionarse en su misma encrucijada y determinar con claridad qué fue aquello que lo condujo por aquella senda que termina por conducir a un callejón sin salida.

El camino propuesto por la metafísica, nos plantea Nietzsche, ha sido un camino equivocado. ¿Dónde estuvo el

error? Para Nietzsche el gran paso en falso de Sócrates fue haberse apoyado en la filosofía de Parménides y no haber seguido la dirección sugerida por Heráclito. Siendo su propia encrucijada equivalente a la que enfrentó Sócrates, Nietzsche concluye que lo que él debe hacer es precisamente lo que Sócrates no hizo: seguir a Heráclito y hacer el camino que entonces éste abandonara. En mi opinión, si no entendemos lo anterior, no es posible comprender cabalmente la filosofía de Nietzsche. No es posible comprende de qué se trata y cuál es el desafío que se plantea.

La filosofía de Nietzsche es un gran llamado de afirmación y celebración de la vida, de esta vida, de la existencia concreta de cada ser humano en este mundo. Esta es la única vida, nos dice Nietzsche, de la que podemos estar ciertos y representa un total sinsentido despreciarla, sacrificarla en función de la idea de una supuesta vida posterior. Independientemente de si creemos o no en esta última, es un sacrilegio comprometer la posibilidad de aspirar a la mayor plenitud posible en esta vida. Tanto la metafísica como la teología cristiana involucran –acusa Nietzsche– un desprecio inaceptable por esta vida. La prioridad que la metafísica le confiere a la razón, se hace al precio de negar la importancia de aspectos fundamentales de nuestra humanidad, como lo son el cuerpo y la emocionalidad. No es a la irracionalidad a lo que nos convoca Nietzsche sino, por el contrario, a una racionalidad reconciliada con nuestra completa humanidad. El problema fundamental de la metafísica es, como dijimos, en último término, su inmenso desprecio por la vida.

No es ésta la oportunidad para profundizar en las filosofías de estos tres grandes filósofos: Spinoza, Feuerbach y Nietzsche. Lo que nos interesa es simplemente mostrar de qué manera ellos delimitan el territorio dentro del cual nosotros nos proponemos intervenir. Nuestra propia propuesta no surge de la nada. Se trata de un esfuerzo por avanzar por una senda que fue inaugurada por estos filósofos y por la que muchos se han

sentido invitados a transitar. Lo que estamos haciendo, por lo tanto, es situando al lector en el carácter de nuestra propia reflexión al situar precisamente a esta última en una determinada lectura de la historia del pensamiento. Este es un tema que, por lo demás, hemos tratado en múltiples otras oportunidades, pues fija el marco adecuado para situar lo que proponemos.

A partir de lo examinado, es posible distinguir con claridad el elemento fundamental que separará el espíritu de la Modernidad de la cosmovisión medieval. Helmuth Plessner lo ha articulado en forma precisa. Según él, el rasgo más destacado e importante del pensamiento moderno, consiste precisamente en que:

> *«busca al hombre y el mundo no a partir de Dios, sino al contrario, busca comprender a Dios y el mundo a partir del hombre. Se trata de lo opuesto al orden medieval, un orden no cerrado alrededor de un centro supremo, sino antropológicamente abierto»*[24]

En ello reside, en último término, el ser moderno. La ontología del lenguaje hace de esta premisa un criterio fundamental y explícito. Para nosotros, personas modernas, ya no nos es posible partir de Dios para entender el hombre. Es preciso partir del hombre para llegar a Dios. Ello implica revertir la teología tradicional, de indiscutible influencia medieval.

Se hace necesaria, por ejemplo, una lectura muy diferente de la figura de Jesús que, según el cristianismo, contiene en sí misma una doble naturaleza: su ser Dios y su ser humano. Ello implica la posibilidad de un doble camino frente a lo cual la figura de Jesús hace de «bisagra». Podemos, por un lado, desarrollar un tipo de teología metafísica, como lo ha hecho hasta ahora la Iglesia Católica. En este tipo de teología se sigue el

---

[24] Helmuth Plessner, *La Risa y el Llanto*, Editorial Trotta, Medrid, 2007, p. 10.

trayecto del orden de la creación que parte de Dios para llegar al hombre. El punto de partida es la figura trascendente de Dios el creador, a través de la cual llegamos al hombre, su criatura. La perspectiva moderna, sin embargo, tiene crecientes dificultades para aceptar este camino. Para ella, Dios no puede ser el punto de partida. Comenzar con una invocación de Dios, la perspectiva moderna, lo considera una partida en falso. En esta misma línea, tiene también dificultades con toda la teología metafísica de carácter positivo. Tiende a considerar que en la medida que Dios trasciende al hombre, todo esfuerzo del hombre por dar cuenta de Dios obligadamente lo distorsiona y termina por comprometer y dificultar la fe en él.

¿Existe acaso alguna otra alternativa? Creemos que sí. Ella consiste en seguir el camino opuesto, que parte del hombre y reconoce en él, en su condición particular, la necesidad de la trascendencia. La figura de Jesús habilita también ese segundo camino. Permite la conexión con Dios desde lo humano, tal como lo hiciera el mismo Jesús. Si aceptamos el carácter plenamente humano de la figura de Jesús, el segundo camino está perfectamente habilitado. Pero ello implica el desarrollo de una teología antropológica, que no por ser antropológica deja de ser teología y, por lo tanto, un camino de acceso a la figura trascendente de Dios. Se trata de observar a Jesús desde la perspectiva del *Ecce homo* (*Idou ho Anthropos*)[25]. Ello implica aceptar que el camino de fe, para el hombre moderno, no coincide con el camino propio del orden de la creación. Éste es un camino que podrá tener vigencia para Dios pero, en la Modernidad, ha dejado de tener vigencia para los seres humanos.

[25] Estas son las palabras pronunciadas por Poncio Pilatos, al mostrarles a Jesús a quienes se han congregado esperando su enjuiciamiento (Juan 9:5). Jesús ha entrado llevado por sus guardias, atado de manos, portando en la cabeza una corona de espinas y luego de haber sido flagelado. Su apariencia física dista de ser la de alguien que sostiene ser el hijo de Dios. La frase de Pilatos significa «¡He aquí el hombre!». Es desde allí que debe desarrollarse una teología antropológica. Desde la más radical humanidad de Jesús.

6. El sustrato metafísico de nuestro sentido común

Desgraciadamente, los problemas de la metafísica no pertenecen al ámbito exclusivo de la reflexión filosófica. Si así fuera, si sus efectos se restringieran tan solo al ámbito de la discusión filosófica, sus consecuencias no serían tan serias, ni tantas serían las vidas comprometidas por sus limitaciones. En la medida que la metafísica ganó hegemonía, ella fue progresivamente conformando el sentido común de los seres humanos de aquellas comunidades en las que se imponía. En ello reside, el más grave de los problemas. La metafísica se apoderó de nosotros, se hizo cuerpo, y se manifiesta en la manera como vivimos y, muy particularmente, en las modalidades de convivencia que hemos desarrollados desde hace ya mucho tiempo.

El problema de la metafísica se expresa no sólo como una crisis en el ámbito de las ideas, sino que se manifiesta en las recurrentes crisis de vida que encaramos. La metafísica que realmente nos interesa, no es aquella que se encuentra contenida en libros que están bien guardados en nuestras bibliotecas, sino aquella que se revela en nuestra incapacidad para conferirle sentido a la vida, en los conflictos que desarrollamos en nuestras relaciones más apreciadas y que no somos capaces de resolver, en la profunda resignación que tantas veces se apodera de nosotros, en los limitaciones que nos auto-imponemos para aprender, transformarnos y superarnos.

Metafísica y nihilismo[26]

Hablábamos de la acusación que lanza Nietzsche contra la metafísica acusándola de nihilista, de ser una filosofía de la muerte que tiene por efecto vaciar de sentido nuestra existencia real y concreta. Para quien vive dentro del paradigma de la metafísica esto no logra ser visto. Para él o para ella, el nihilismo

---

[26] Para un buen desarrollo sobre el tema del nihilismo, ver Franco Volpi, *El Nihilismo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007.

surge cuando se niega el mundo trascendente que la metafísica postula. No tiene cómo ver su propio nihilismo, como sucedía con quien vivía al interior del paradigma físico geocéntrico. Mientras el mundo metafísico no comience a producir contradicciones, no comience a resquebrajarse, es muy difícil poder salir de él.

Sin embargo, cuando las premisas de la propuesta metafísica comienzan a perder su poder de atracción, cuando sus valores en el transcurso de la historia comienzan a exhibir agotamiento y dejan de convocar como antes lo hacían, se produce un fenómeno interesante. Entramos en la experiencia que Nietzsche califica con la idea de que *«Dios ha muerto»*. El Dios de la metafísica pareciera habernos soltado de la mano y pareciera no estar cuando lo necesitamos. Esta es una experiencia que crece con el desarrollo de la Modernidad.

Y cuando ello sucede, las instituciones que se han convertido en bastiones defensores de las premisas metafísicas, sacan un dedo acusador y culpan a los que los que afirman no creer en las antiguas premisas. Pero se equivocan. Ellos no han optado por no creer. No escogemos nuestras creencias. Cuando nuestras creencias entran en crisis no somos nosotros los que debemos ser culpados. Una crisis de creencias es una crisis de las propias creencias. El Dios que aparentemente ha muerto es sólo el Dios metafísico. Los dioses han muerto muchas veces en la historia, así como han vuelto a renacer. Murieron los dioses paganos y ellos fueron sustituidos, en Occidente, por un Dios cristiano que muy pronto fue convertido en un Dios metafísico. ¿Pero era acaso metafísico el Dios de Jesús?

Con la crisis histórica que comienza a sacudir las ideas y valores de la metafísica, esa crisis se transfiere a los seres humanos que previamente se sustentaban y cobijaban en ella. El creciente sinsentido de las ideas y valores de la metafísica, se convierte en crisis de sinsentido en los propios individuos

que sostenían estas ideas y valores, haciéndoles de soporte. El nihilismo de las posiciones metafísicas queda ahora al descubierto y se convierte en un nihilismo que se apodera de los seres humanos. Sin la fuerza previa del referente metafísico que los contenía, éstos se sienten como «almas en pena» sin sentido ni dirección. Una aguda angustia existencial se apodera ahora de ellos. Se siente el respiro frío de la Nada. Las vidas se convierten en una sucesión de tránsitos entre una y otra crisis en la que nos enfrentamos al juicio «mi vida no hace sentido».

El nihilismo existencial

Del nihilismo abstracto de las ideas, se pasa ahora a un nihilismo existencial del que buscamos afanosamente escapar. Y hay escapismos de todo tipo, para que cada uno escoja el propio. Pero estos escapismos no resuelven el problema de fondo. Sólo lo postergan hasta la próxima crisis. Mientras no resolvamos el problema central que está presente en todas nuestras crisis –el hecho de que ellas expresan la profunda crisis del programa metafísico–, estaremos condenados a salir de una para entrar a otra. Es tiempo que comencemos a entender que gran parte de nuestras crisis personales, en rigor no son personales. Son tan sólo manifestaciones de la crisis del programa metafísico.

La crisis de la metafísica dejó de ser una cuestión académica. Ella está en la calle, en la escuela, en nuestras casas. Está en las relaciones que mantenemos con nuestros padres, con nuestros hijos, con nuestras parejas, con nuestros amigos. Ella está presente en el operar de las principales instituciones sociales que rigen nuestra vida en comunidad. Está, por sobre todo, al interior de nosotros mismos, en nuestra mirada al mundo y a los demás, en nuestra mirada al pasado, presente y futuro y en la mirada que volcamos hacia cada uno de nosotros. En último término, la metafísica se ha apoderado de nuestra mirada sobre la vida. Estamos todavía atrapados en ella, sólo que en vez de proporcionarnos sentido, como lo hiciera en el pasado,

ahora nos genera inmenso sufrimiento. Pero ésta será su última conquista, pues, aunque vigente, esta mirada está en crisis y ello generará inevitablemente las condiciones para dar un gran salto y superarla. Sin embargo, para superar esta dimensión de la metafísica requerimos de un proceso muy profundo de superación personal. En las palabras de Eddington que citábamos inicialmente, son «nuestras propias huellas» las que nos acechan.

Es, por lo tanto, aquella metafísica que vive en nuestro sentido común, la que nos convoca a subvertirla y superarla. La que nos preocupa es la metafísica que tan profundamente amenaza nuestras vidas. Si fuera éste un problema que sólo comprometiera a los filósofos, podríamos dormir tranquilos. El problema que enfrentamos es el opuesto. Se trata de luchar contra de lo más profundo en aquellas dificultades que nos impiden dormir.

El transcurso de la historia nos expone a una amplia gama de transformaciones. Las hay de todo tipo: políticas, económicas, tecnológicas, culturales. No obstante, todos esos ámbitos están regidos por un determinado «paradigma de base» y por su correspondiente sentido común. Este sentido común está sufriendo permanentemente modificaciones. Sin embargo, las premisas que conforman el «paradigma de base» y que representan el corazón de ese sentido común, tienen una muy larga duración y no suelen estar sujetas a los cambios que comprometen sus aspectos más superficiales.

Me es difícil concebir una transformación histórica más profunda y de mayores consecuencias que aquella que implica el cambio de nuestro «paradigma de base». No existe, a mi entender, otro tipo de revolución que tenga el impacto histórico que cabe esperar cuando el «paradigma de base» predominante entra en crisis y enfrenta la posibilidad de ser sustituido por otro. No son frecuentes las épocas en la historia de la

humanidad en las que podamos ser testigos y participar de una transformación de este tipo. Pues bien, eso es precisamente lo que está aconteciendo ante nuestros ojos. Curiosamente, no siempre estamos en condiciones de percibirlo. Lograr verlo, puede conferirnos una posición de privilegio frente a la multiplicidad de acontecimientos que distraen nuestra vista.

7. La afirmación de la vida

A diferencia del programa metafísico, la propuesta ontológica que desarrollamos se levanta desde una inequívoca afirmación de la vida y del ser humano en su plenitud. Éste es, sin lugar a dudas, su rasgo más sobresaliente. Su manera de enfrentarse a la muerte es afirmar la vida, y por lo tanto, todo cuanto antecede a la muerte, incluso la experiencia misma del morir, que es una experiencia de vida.

Por cuanto la muerte existe, estamos obligados a hacer de la vida una experiencia dirigida hacia los mayores niveles posibles de sentido. La vida, por sí misma, nos ha enseñado la Modernidad, no tiene preasignado un determinado sentido. El principal desafío que enfrentamos los seres humanos es conferírselo. Esa es la manera de hacernos responsables de la experiencia siempre misteriosa de la vida.

La vida, como nos indica Spinoza –y nos lo demuestra día a día la biología– surge de la dinámica propia de desenvolvimiento de la naturaleza. La vida no surge respondiendo a una razón, ni a un deseo, ni tiene tampoco en su evolución una dirección predeterminada. Aunque podemos descubrir las causas que están presentes en su origen, debemos tener cuidado en no confundir causas con razones. Las causas nos permiten asignarle racionalidad al proceso evolutivo, pero no lo convierte en uno guiado por la Razón, como equivocadamente lo postulara Hegel. Por el contrario, la emergencia de la razón y de los deseos es un resultado tardío del propio proceso evolutivo.

El reconocimiento que la vida no tiene un sentido predeterminado es el rasgo más destacado de la fase posterior de la Modernidad. Es lo que para algunos se presenta como su dimensión nihilista. En ella se sustenta el fenómeno de la angustia existencial de la que nos hablaran diversos filósofos a mediados del siglo XX. Lo importante de reconocer, sin embargo, es el hecho que antes de que ello se tradujera en una determinada posición filosófica, se nos manifiesta directamente en la propia experiencia de vida. La filosofía sólo articula una experiencia concreta que afecta a un número cada vez más numeroso de seres humanos[27]: recurrentemente nos vemos confrontados al hecho que «la vida pierde sentido» y nos encontramos con la experiencia del vacío existencial, con un futuro que lleva el signo de la nada.

Algunos han llamado al predominio de este tipo de experiencias con el nombre de post modernismo. Personalmente considero que se trata de una etapa –y consecuencia lógica inevitable– en la que se acentúa el efecto de aquellos principios que, desde el inicio, animaran a la Modernidad y que se asocian con el progresivo colapso del programa metafísico. Como nos ha dicho Lyotard, las meta-narrativas del pasado, aquellas grandes explicaciones que buscaban interpretar la realidad y la vida, han perdido su capacidad de proveernos del sentido que hoy requerimos para conducir y preservar nuestra existencia. Ello representa una manera de afirmar la crisis del «paradigma de base», que fuera tanto tiempo hegemónico. Por años vivimos con una profunda adicción metafísica.

---

[27] A ello apunta precisamente Hegel cuando nos señala:

«cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo» (G.W.F. Hegel, Filosofía del derecho, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1955, p.36).

Este texto de Hegel es el que induce el título de mi libro *El Búho de Minerva*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1991.

De ella obteníamos el sentido a partir del cual ordenábamos nuestra vida. Pero la droga ha perdido progresivamente su poder sanador y ha dejado de tener los efectos que antes proveía.

El problema, sin embargo, no es que la vida no tenga sentido. Sólo lo tendrá en la medida en que seamos capaces de conferírselo. Ello ha sido siempre así, aunque en el pasado no pudiéramos reconocer nuestra participación en ello. Vivíamos de manera tal que era la vida la que parecía tener sentido. Pero ello acontecía por cuanto nosotros le asignábamos a la vida el sentido que la metafísica le otorgaba. Nuestra manera de conferirle sentido era, por lo tanto, indirecta: lo hacíamos a través de nuestro apego a la metafísica. Ello permitía que «borráramos nuestras huellas» lo que conducía a que no nos diéramos cuenta de que éramos nosotros mismos quienes se lo estábamos confiriendo. Nuestra propia participación se nos ocultaba.

El problema de la crisis de sentido

Con el colapso de la metafísica, nos encontramos con el hecho de que súbitamente la vida pareciera perder el sentido que previamente le asignábamos. No sabiendo cómo generar el sentido que pareciera faltarnos, acusamos ahora a la vida de ser incapaz de proveerlo. Pero nunca ha sido la vida la que proveía tal sentido. Éramos nosotros mismos quienes le asignábamos el sentido que ahora pareciera faltarnos. No nos damos cuenta de que la crisis de sentido es nuestra propia crisis y no una crisis de la vida, y que dicha crisis resulta del hecho de que el poder de generación de sentido de la metafísica ha expirado. Nuestra droga ha cumplido su período de vigencia.

Un primer malentendido, por lo tanto, guarda relación con la percepción del *locus* del problema. El problema de la crisis de sentido no remite a la vida, sino a nosotros mismos. Pero aquí surge nuevamente un segundo malentendido. Éste guarda relación con lo que llamamos la *psicologización* del

problema. Poco a poco, dejamos de culpar a la vida y comenzamos a comprender que el problema reside efectivamente en nosotros. Dicho en otras palabras, asumimos que el problema soy «yo». Y de habernos decepcionado inicialmente de la vida, comenzamos ahora a decepcionarnos de nosotros mismos. Pasamos a creer que «algo anda mal conmigo».

Pero ello conduce a una nueva distorsión, pues con esta manera de interpretar lo que está pasando, no siempre logramos reconocer que hemos hecha nuestra, una perspectiva imperante en la época en que nos ha tocado vivir, perspectiva que arrastra a los individuos a un abismo nihilista, a un hoyo sin fondo. Al culparnos a nosotros, no logramos ver el papel que la historia asume en lo que nos pasa. Con ello se vuelve a esconder el hecho que el problema de nuestra época es tan sólo la expresión de la crisis del programa metafísico.

En la medida en que sigamos atrapados en el programa metafísico, la crisis de éste será inevitablemente nuestra propia crisis personal y caeremos indefinidamente por el abismo del sin sentido. De allí, que resulte fundamental, que seamos capaces de levantar la mirada, de quitar los ojos de nosotros mismos y que los dirijamos al sistema social al que pertenecemos, a la historia de la que somos parte, pues es allí donde está la raíz del problema. El problema no está en la vida, ni tampoco está en nosotros, en nuestro ser, como diría la propia metafísica. El problema reside en esta última y nos compromete a nosotros sólo en la medida en que sigamos cautivos de sus premisas e interpretaciones.

Hay algunos que mirando este panorama consideran que la solución del problema consiste en volver a los años gloriosos del pasado, cuando la metafísica manifestaba su hegemonía y esplendor. Miran con nostalgia los tiempos dejados atrás y convocan a que volvamos a ellos. Se trata de una actitud que vemos frecuentemente al interior del mundo cristiano donde se

invoca, desesperada e inútilmente, el retorno a una racionalidad metafísica históricamente agotada[28]. Felizmente no podemos volver atrás las manillas del reloj de la historia. La idea del retorno no es sino una ilusión. El retorno no es una posibilidad viable. Nos guste o no nos guste, el único camino de que disponemos es la construcción de un futuro que pueda resolver adecuadamente los problemas del presente y que sea capaz de avanzar hacia la superación de los postulados metafísicos.

8. Las premisas que conforman el núcleo básico de la propuesta ontológica

Así como previamente procuramos establecer el núcleo básico de la propuesta metafísica, nos parece necesario hacer lo mismo con la propuesta ontológica que aspira a sustituirla. Es importante poder comparar a ambas y visualizar con claridad sus diferencias.

[28] Es interesante, a este respecto, observar los esfuerzos que reiteradamente realiza el Vaticano por promover el retorno a un concepto de razón y de racionalidad de inspiración escolástica y, por lo tanto, de estricto apego a las premisas clásicas del programa metafísico y a su particular noción de verdad. Estos esfuerzos, sin embargo, chocan con la sensibilidad que ha desarrollado la Modernidad, sensibilidad que se encuentra enraizada muy profundamente en la actual cultura occidental. Ello hace que sus posibilidades de prosperar sean mínimas. Sólo en la medida en que sobre esta cultura se levantara una gran ola de desesperación y profundo sinsentido, podrían abrírsele las puertas que hoy le están cerradas. Pero ello no podría sino ser un reflujo pasajero. No olvidemos que la crisis de sentido que hoy enfrentamos es, ella misma, la expresión de la crisis de ese mismo programa. Ello implica que aunque en un determinado momento esos esfuerzos pudieran ganar algún terreno, tarde o temprano las premisas del programa metafísico requerirán ser superadas. Su destino, a nuestro modo de ver, está ya sellado. En relación a los esfuerzos aludidos del Vaticano por replantear las temáticas de la racionalidad y de la verdad metafísicas, ver, por ejemplo, la encíclica *Fides et Ratio* (Fe y Razón), de Juan Pablo II, escrita en 1998, y el célebre y cuestionado discurso de Benedicto XVI del año 2006 en la Universidad de Ratisbona.

Un orden de realidad: el de la experiencia humana

De la misma manera como la propuesta ontológica afirma el valor de la vida, también afirma un orden de realidad, que no es sino aquel en el que se desarrolla la experiencia humana. Siguiendo a Spinoza, la propuesta ontológica rechaza la opción de postular un orden de realidad trascendente y menos de asignarle a éste las claves para hacer inteligible y conferir sentido a la realidad en la que se desenvuelve nuestra existencia. Todas las preguntas sobre el acontecer requieren ser respondidas indagando al interior de este mismo acontecer, que se despliega en este orden único de realidad, eludiendo tener que acudir al recurso de postular otro orden diferente, orden del que, de existir, nada sabemos ni podemos saber y, en consecuencia, sobre el cual tampoco nada podemos decir. Sólo nos es posible conocer el orden de realidad en el que nos corresponde vivir. Cada vez que intentamos hablar de un mundo diferente, dejamos de expresarnos racionalmente y lo hacemos en forma alegórica. Por lo tanto, no podemos generar conocimiento alguno sobre él.

El Devenir y la noción de Ser

El mundo en el que vivimos, como la vida misma, es un mundo en transformación permanente. Ni la vida ni el mundo están quietos, fijos. Ellos acontecen y están aconteciendo permanentemente. Éste es un axioma de nuestra experiencia. La vida misma es un acontecer constante. Cualquier intento de fijar el mundo o la vida, lo que hace es violentarlos, distorsionarlos, negar lo que es fundamental en ellos. Lo central del conocimiento es, por lo tanto, explicar y entender el acontecer. Pretender hacerlo postulando la noción del Ser, como expresión inmutable y eterna de las cosas que acontecen, equivale a renunciar de antemano a su comprensión. Negar el acontecer implica negar la posibilidad misma del conocimiento.

¿Implica esto hacer completo abandono de la noción de Ser? De ninguna manera. La noción de Ser representa una categoría, un operador lógico, necesario para el conocimiento. Aunque representa una ficción, dado que no es posible detener el devenir, la noción de Ser busca dar cuenta de cómo las cosas están siendo en un determinado momento al interior de su proceso de constante transformación.

En la medida en que reconozcamos el carácter obligadamente fluido de esta noción y que no supongamos que estamos dando cuenta de una dimensión que cancela el devenir y nos conduce a un mundo de entidades fijas e inmutables, aceptamos utilizar la noción de Ser. Más que considerarla en infinitivo, su sentido para nosotros se conjuga en gerundio. El Ser del que hablamos remite al instante en que estamos siendo de una manera particular y diferenciada. Momento en el que somos, en cuanto hemos llegado a ser, y momento en que simultáneamente estamos dejando de ser para devenir algo diferente.

Ser y Tiempo

El *status* temporal de la noción de Ser es, por lo tanto, el instante, el momento, diríamos incluso el resultado de permitirnos una ficción: La ficción de una cancelación del tiempo. Pero procuramos no olvidarnos de que esta cancelación del tiempo es ficticia. No es posible hacer inteligible la vida si en ella suspendemos el tiempo. Mi padre, el filósofo José Echeverría, sostenía: *«cuando muero no soy yo quien muere, es el tiempo el que muere en mí»*. La muerte del tiempo es el término de la vida.

Sin embargo, aunque estamos en un proceso permanente de transformación, en ningún momento podemos dejar de ser de una manera determinada. Si no aceptáramos esto, difícilmente podríamos concebir el propio devenir, pues éste alude precisamente a la transformación del Ser. No podemos concebir la transformación sino como transformación de algo cuya

existencia no es imposible negar. Lo que deviene es el propio ser. En esta concepción, la noción de Ser no implica una cancelación de la transformación, del devenir sino que se convierte en el objeto del propio devenir.

El conocimiento no penetra en el Ser de las cosas, pues ellas no se dejan penetrar. No hay posesión ni hay apropiación en el acto de conocer. El mundo en su permanente devenir es siempre más complejo, siempre más misterioso, de lo que el conocimiento muchas veces nos hace creer. Ello hace del propio conocimiento un territorio en cambio permanente, sujeto siempre a nuevas transformaciones, no logrando nunca estabilizarse. No puede ser de otra forma. Si el mundo y la vida están en un proceso constante de cambio, el conocimiento sobre ellos no puede sino estarlo también. Siempre es posible ir más allá de los conocimientos alcanzados en un determinado momento. Siempre caben preguntas adicionales.

En esta sección nos limitaremos a enunciar algunas de las premisas fundamentales de la propuesta ontológica. No abundaremos en argumentar a favor de cada una de ellas. Varias de estas argumentaciones serán desarrolladas más adelante, al interior de este mismo texto. Otras han sido desarrolladas en otros textos y haremos referencia a ellos en cada oportunidad. Lo que nos interesa en este momento es simplemente presentar estas premisas de manera que el lector pueda identificar los contrastes más significativos que la propuesta ontológica exhibe con relación a su contraparte metafísica.

Decíamos que una primera diferencia guarda relación con un negarse a postular un orden trascendente de realidad al que transferimos el sentido oculto de la realidad de nuestra experiencia. Una segunda diferencia consiste en anteponer la perspectiva del devenir y la transformación, ante la noción del Ser que sustenta el andamiaje del programa metafísico.

El concepto de «verdad»

Más allá de lo anterior, uno de los rasgos más destacados de la propuesta ontológica es el cuestionamiento del concepto de «verdad» que propone la metafísica. Recordemos, ésta postula que la verdad es la aprehensión del ser de las cosas. Habiendo cuestionado el *status* de la noción de ser, no es extraño que ello nos obligue a revisar el concepto de verdad que la acompaña. Desde la perspectiva ontológica objetamos la premisa de que los seres humanos podamos acceder a un ser como la metafísica lo concibe y mucho menos acceder a la noción de verdad que ella nos proporciona. Desde nuestra perspectiva, no hay cómo fundamentar la posibilidad de acceder a tal concepto de verdad. Toda pretensión de verdad representa una aspiración que está más allá de nuestras capacidades. Ello implica adscribirle un *status* desmedido e infundado a nuestras interpretaciones.

Lo anterior no implica que no podamos suscribir otros conceptos de verdad, diferentes de aquel postulado por la metafísica. En el dominio de las ciencias, por ejemplo, se hace uso de un concepto de verdad que implica un acuerdo consensuado al interior de una comunidad de individuos que participan de un dominio determinado de conocimiento y sujeta a procedimientos igualmente consensuados. Tal concepto de verdad acepta que ella es sólo válida hasta que la misma comunidad reconozca sus insuficiencias y sustituya sus conclusiones iniciales por otras. Estamos, en consecuencia, muy lejos de la noción metafísica de verdad que entiende que una vez que ella es alcanzada, asume las propiedades del ser al que ella ha accedido y, por lo tanto, tiene validez universal y está exenta de la posibilidad de ser modificada. Sobre esto abundaremos más adelante.

La propuesta ontológica postula que sólo podemos generar interpretaciones sobre lo que procuramos conocer. De ello se deduce una consecuencia importante. El concepto metafísico

de verdad conduce a afirmar su unidad: la idea de la verdad es Una y todo lo que la contradice es necesariamente falso. Desde la perspectiva ontológica se acepta la posibilidad de una coexistencia de múltiples interpretaciones diferentes en torno a un mismo fenómeno. Dicho de otra forma, toda pregunta puede ser respondida de múltiples maneras. Oponiéndose al criterio de la Unidad, propia de la metafísica, la propuesta ontológica acepta la multiplicidad de las interpretaciones y por lo tanto opera en el reino de la pluralidad y la diversidad.

¿Significa todo esto que no es posible discriminar entre diversas interpretaciones? ¿Que todas son igualmente aceptables? ¿Que, como algunos podrían pensar, entramos en una suerte de total relativismo en términos tanto prácticos como éticos? De ninguna manera. Pero el criterio de diferenciación entre ellas no es el valor de verdad que les asignemos, sino la capacidad de acción que nos proporcionen, y los resultados que en nuestras vidas tales interpretaciones nos permitan alcanzar. A esta apertura de posibilidades y capacidad de desarrollo y de logros, llamamos el grado diferencial de poder que podemos atribuirles. Haremos nuestras, en consecuencia, aquellas interpretaciones que sean más poderosas en nuestra propia vida y en la calidad de nuestra convivencia con los demás.

Alma y Razón en la metafísica

Basada en las premisas que hemos examinado, la propuesta metafísica privilegia el papel de la razón, pues hace de ésta el camino de acceso al Ser y correspondientemente a la verdad. Simultáneamente erige a esa misma razón en el atributo fundamental de lo humano y en el cual reside la profunda diferencia que los hombres mantendrían con el resto de los seres vivos. Entre los humanos y el resto de los animales hay para la metafísica una radical ruptura y en ella se le confiere a la razón un papel determinante.

Un segundo elemento de diferenciación entre los seres humanos y los demás seres vivos guarda relación con la noción de alma. Los seres humanos, señala la metafísica, están dotados no sólo de un cuerpo, sino también de un alma. El resto de los animales no posee alma. Habiendo distinguido dos órdenes de realidad, aquella que corresponde a la experiencia y que percibimos con los sentidos, y otra de carácter trascendente que le confiere sentido a la primera, la metafísica sitúa el cuerpo en el orden material de los sentidos y asigna el alma al dominio trascendente que identifica con lo espiritual.

Cuando ponemos en cuestión el presupuesto de la existencia de estos dos órdenes, ello nos obliga a repensar el *status* que le asignamos al alma. Para ello disponemos de diversas opciones. Una de ellas consiste simplemente en negar el alma, sostener que no existe nada a lo que podamos designar coherentemente con ese nombre. Este no es nuestro camino. No pensamos que la mirada al cuerpo logre dar cuenta de todo aquello que conforma el fenómeno humano. Sin embargo, ello no impide que le asignemos al cuerpo un papel determinante en constituirnos como somos. Todas las posibilidades que están implicadas en la condición humana remiten, en último término, a nuestra biología. La biología es tanto el sustento como el límite de cómo somos y de nuestras posibilidades de ser. Como nos argumenta Humberto Maturana, los seres vivos sólo podemos hacer lo que nuestra biología nos permite. Inversamente, no podemos hacer aquello para lo cual nuestra biología no nos habilita. Como lo señalara Spinoza y lo rearticulara Stuart Hampshire, en último término, *«it is all biology»*.

Sin embargo, a partir de ese condicionamiento biológico, todo ser humano despliega una forma de ser particular. El alma, para nosotros, constituye precisamente esa forma particular de ser que caracteriza en todo momento a todo ser humano. Una forma de ser que lo diferencia de otros seres humanos. Y esta forma de ser, no puede ser reducida a los factores biológicos en

los que se sustenta. Si nos concentramos sólo en aquello que conforma nuestra biología, no encontraremos en ninguna parte algo que podamos denominar como el alma.

La biología y el alma se sitúan en dominios fenoménicos diferentes. No obstante, ello no impide reconocer que el dominio en el que situamos el alma remite y «emerge» (y por lo tanto le está en último término subordinado) del dominio fenoménico que corresponde al cuerpo. Volveremos a este punto cuando trabajemos el enfoque sistémico y las nociones de dominios y fenómenos emergentes. Reconocer aquella dimensión de la que procuramos dar cuenta con la noción de alma, no nos obliga a postular un orden de realidad trascendente. Este orden surge como necesario sólo cuando no percibimos cómo conectar el fenómeno del alma con aquel en el que hemos situado el cuerpo.

El programa metafísico mutila el fenómeno humano, rompiendo su integridad. Separa artificialmente una de sus dimensiones, la dimensión racional, y hace de ella el aspecto esencial y constituyente del conjunto del fenómeno humano. Nos reitera que aquello que nos define, como seres humanos, es la razón. Ésta es la diferencia específica que nos distinguiría de todos los demás seres y vivos y lo que nos confiere un *status* especial dentro del universo. La propuesta ontológica asume una postura más humilde a través de la cual no se rompe la línea natural de continuidad entre los humanos y los demás seres vivos. Todos somos parte del dominio de la naturaleza del que nos habla Spinoza, en el que más tarde vuelve a situarnos Darwin y, desde entonces, el resto del pensamiento biológico.

Ese reencuentro de los humanos con el resto de la naturaleza confiere a la propuesta ontológica una espontánea vocación ecologista. No sólo nos debemos a la naturaleza sino que tenemos que hacernos simultáneamente responsables de ella, pues en ella está el fundamento de la vida. Nuestra salvación

como especie está directamente atada a la preservación de la naturaleza. La base de nuestra salvación no reside en otro mundo, sino que está bajo nuestros pies y ante nuestros ojos.

La Razón en la propuesta ontológica

La propuesta ontológica no desprecia la razón. Por el contrario, se concibe a sí misma como el resultado de una reflexión racional, sin la cual ella misma no es concebible. Es más, reivindica para sí los más altos estándares de racionalidad. Pero esta razón, cuya importancia reivindica, es considerada como una dimensión del fenómeno humano integrada al conjunto de la naturaleza humana. La razón es un fenómeno que no puede ser separado de los dominios fenoménicos desde los cuales emerge y se desarrolla: el lenguaje, la emocionalidad y el cuerpo, dominios en los que se sustenta todo lo humano.

La razón permite ser concebida como un particular «juego de lenguaje», utilizando el término acuñado por Ludwig Wittgenstein. Sin postular y comprender el dominio del lenguaje, la razón es inconcebible. Y es inconcebible en el doble sentido del término: en los sentidos tanto de concepción (en el sentido de generación o procreación) como de formación de conceptos. Sólo pueden ser racionales aquellos seres vivos que dispongan de una determinada capacidad de lenguaje. Sin reconocer el papel del lenguaje, la razón no logra ser entendida. No en vano la concepción de la racionalidad desarrollada por los griegos, que fueran precisamente quienes descubrieran su inmenso poder, es asociada al término de *logos*, como lo hiciera Aristóteles. Pero este mismo término, como sucediera con el *logos* del que nos habla Heráclito, resultaba de una acepción que remitía al concepto de palabra o simplemente de lenguaje.

De la misma forma, no nos es posible separar la razón de la emocionalidad. Éste es un argumento desarrollado adecuadamente por Spinoza. No es posible concebir la actividad

racional de los seres humanos desvinculada del mundo de las emociones. Los objetivos de reflexión racional están emocionalmente condicionados. Toda reflexión racional responde a motivaciones, remite a inquietudes que son indisociables de lo que nos importa y frente a lo cual estamos emocionalmente atados. Somos seres racionales por cuanto somos seres emocionales. Sin disponer del dominio emocional, la razón y el camino que ésta nos abre dejan de tener sentido. Una pregunta que muchas veces se nos presenta como muy poderosa es precisamente aquella de identificar las condiciones emocionales que desencadenan y están en la base de determinados procesos racionales. ¿Qué condujo al autor a pensar lo que pensó?[29]

Por su parte, el propio proceso de reflexión racional está, en todo momento acompañado por nuestras emociones y éstas juegan un rol determinante en llevarlo para uno u otro lado. Tal reflexión racional culmina, por último, cuando el individuo que la impulsa alcanza los estados emocionales que le permiten dar por satisfechas las inquietudes que en su momento desencadenaron dicho proceso. Lo he dicho en otras oportunidades, la certeza que frecuentemente nos suele conducir a dar por concluido un determinado proceso de reflexión racional no es sino una respuesta emocional (algo que el agente reflexivo «siente» al arribar a determinadas conclusiones) y que lo inclina a detener su exploración.

Todo lo anterior remite inevitablemente a nuestra naturaleza corporal. Al cortar el vínculo de la razón con el cuerpo, la metafísica rompe el vínculo con el propio sustrato de nuestra naturaleza humana. En rigor, nos separa de la naturaleza y consecuentemente nos aliena, nos hace ajenos al desarrollo de la

[29] No olvidemos la pregunta que Nietzsche le dirige a Sócrates sobre el eventual miedo que lo lleva a desarrollar su particular propuesta y a aceptar determinadas conclusiones.

naturaleza, cortando nuestras raíces con ella. Todo lo que somos remite a esa naturaleza de la que la metafísica nos separa. Todo lo que hacemos y todo lo que no nos es posible hacer, se sustenta en nuestro cuerpo, en el carácter de nuestra biología y en la manera como ese cuerpo se posiciona y se porta a sí mismo en su entorno natural y social (nuestra corporalidad). La metafísica por ende nos desnaturaliza.

Nietzsche acusa a la metafísica de ser una propuesta unilateral, pues se articula en torno a sólo una de las dimensiones que son propias de los seres humanos. Al colocar en el centro a la razón, la metafísica no puede sino desarrollar una visión parcializada del fenómeno humano. Ello se ve acompañado por lo que el mismo Nietzsche califica como un «desprecio» del cuerpo y de la emocionalidad[30]. Todo ello refuerza, en último término, un profundo desprecio por la vida en su obligada integridad.

En la medida en que la metafísica implica una postura de profundo desprecio frente a la vida, erige a la Verdad y a su camino, la razón, en los criterios básicos del «bien vivir». Ello puede ser percibido con claridad en los padres fundadores del programa metafísico en la antigua Grecia. Está presente tanto en Sócrates, como en Platón y Aristóteles. La verdad metafísica es la que en último término le confiere sentido a la vida. Ella es el fundamento de todos los valores.

El problema de nuestra época es que el criterio de verdad, el fundamento racional del bien vivir, precisamente, dejó de funcionar para un número creciente de individuos. En los hechos, las verdades metafísicas dejaron de proveer el sentido de vida que antes generaban. El problema con la metafísica, antes de ser teórico o conceptual, ha llegado a ser un problema cuya

---

[30] Este desprecio por el cuerpo y la emocionalidad es claramente visible en el propio Sócrates.

raíz reside en su práctica de la vida. Desde allí se levanta como un problema estrictamente ético, en cuanto nos obliga a replantearnos el problema por el sentido de la vida y de las modalidades de convivencia que logremos establecer entre todos nosotros.

El «bien vivir» y la felicidad

Al reafirmar el valor de la vida, la propuesta ontológica requiere volver a plantearse los valores que le confieren sentido a la vida. Ello implica que el valor de la vida requiere, por lo tanto, traducirse a su vez en valores capaces de generar sentido de vida. ¿Existe acaso un valor capaz de sustituir el papel que la metafísica le confería a la verdad y a la razón? La respuesta, creemos, no es clara. Nietzsche nos sugiere un primer camino que nos parece atractivo. Nos habla de la importancia de la alegría. Su filosofía, nos dice, se sustenta en la capacidad que ella puede invocar para reconciliarnos con la vida y ello se traduce en recuperar la capacidad de ser felices, de ganar satisfacción en el proceso de vivir. La alegría es argumento de su filosofía. En palabras del propio Nietzsche:

> *«Nadie se ha quejado de que yo le pusiese mala cara, ni siquiera yo mismo: tal vez he descubierto mundos de pensamientos más sombríos y más inquietantes que cualquiera, pero sólo porque estaba en mi naturaleza amar la aventura. Cuento la alegría entre las pruebas de mi filosofía»*[31].

Examinemos lo planteado por Nietzsche. Dos comentarios se nos presentan de inmediato. El primero de ellos, destaca el carácter de la felicidad como criterio del bien vivir. A diferencia de la verdad y la razón, la felicidad se nos presenta como un criterio que pertenece por entero al dominio de la emocionalidad. No olvidemos los planteamientos de Spinoza

[31] Philipe Sollers, *Una vida divina*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.

que afirmaban que un aspecto fundamental que caracteriza a los seres humanos es su capacidad de expandir su ser, de hacer de sus vidas un camino para crecer, desarrollarse, ser distintos y mejores de lo que inicialmente eran. En la medida en que lo logramos, generamos en nosotros lo que Spinoza llama las pasiones alegres y, por lo tanto, la felicidad. En la medida en que no lo logramos, desarrollamos pasiones tristes. Por lo tanto, es en el dominio de la emocionalidad donde se conjuga en último término, nuestro sentido de vida.

Un segundo comentario nos conduce a reconocer que el criterio de la felicidad se construye no como algo objetivo, válido por igual para todos, como sucedía con el criterio metafísico de la verdad, sino que pertenece al dominio de nuestra subjetividad. Lo que representa la felicidad para uno, no es necesariamente lo mismo que puede generar la felicidad para otro. La felicidad es múltiple, es diversa, es plural. Se trata de una función cuyo valor principal requiere que le sea asignado por cada individuo y, en último término, también por la comunidad a la que los individuos pertenecen. La propuesta ontológica, por lo tanto, no puede pretender el nivel de autoridad y de sumisión frente a sus planteamientos sobre valores, que exigía el programa metafísico. Ello implica que la relación que la propuesta ontológica reclama, como discurso, sobre los individuos es muy diferente de aquella que ejercía y exigía la metafísica. Los mundos que cada una constituye son muy diferentes. Mientras la metafísica se proyecta hacia un mundo regido por un orden uniforme, válido para todos, la propuesta ontológica promueve un mundo que afirma el valor de la diversidad, un mundo consecuentemente plural.

Cabe preguntarse, sin embargo, si más allá del criterio de la felicidad, no es posible acaso reconocer dimensiones o criterios subalternos a través de los cuales, preservando su carácter abierto y plural, podamos reconocer mecanismos genéricos para alcanzarla –principios que, siendo ellos mismos plurales, les

permitan a todos los hombres alcanzar la felicidad. Para que sean plurales, estos criterios subalternos tienen necesariamente que poseer un marcado valor formal, por sobre la especificación de su contenido. En la medida en que ellos se articulen en torno a contenidos determinados, la pluralidad y apertura a la diversidad que ellos requieren se verá necesariamente amenazada. Estaremos sustituyendo nuevamente el criterio objetivo de la verdad, propuesto por la metafísica, por otro un criterio de carácter equivalente.

Sostenemos que, al menos, hay dos valores que de inmediato surgen como posibles criterios reguladores de una nueva concepción del bien vivir. Se trata, por lo demás, de dos valores afines, casi reversibles, que se sitúan en dominios diferentes. En un dominio propiamente individual, destacamos el papel insustituible del amor. Los seres humanos alimentan su felicidad a través del amor: de la capacidad de amor a otros y de ser amados por otros. En el dominio de la convivencia social, destacamos el papel regulador del respeto mutuo, de la aceptación de nuestras diferencias en la medida en que esta aceptación no conceda legitimidad a la falta de aceptación que otros tengan con los demás. El respeto, decimos, fija sus propios límites. El respeto, en otras palabras, se detiene en la medida en que habilita o promueve la falta de respeto de otros. Nuestro propio respeto hacia otros es lo que nos hace merecedores del respeto de éstos hacia nosotros.

¿Existe algún otro criterio, más allá del amor y el respeto, en el cual puedo sustentar el objetivo de alcanzar la felicidad? Creemos que, en efecto, hay un tercero que se sustenta en algo sobre lo que ya hemos insistido varias veces. Nos referimos al compromiso con nuestra transformación, de la que nos hablara Spinoza y sobre la que tanto nos insiste Nietzsche. Siendo siempre de una determinada manera en cualquier momento de nuestra vida, ésta nos ofrece la posibilidad de llegar a ser diferentes. Éste es un criterio básico para obtener nuestra felicidad.

Los seres humanos no sólo tenemos la posibilidad de transformarnos en el transcurso de nuestras vidas. El devenir representa el principal desafío que enfrentamos. Somos, como nos dice Nietzsche, no sólo el ser que estamos siendo; somos también una promesa proyectada al futuro. Nuestra vida se despliega en la estructura de la temporalidad y el sentido del tiempo nos confiere la posibilidad de hacer uso de ese tiempo para alimentar nuestro sentido de vida. Todo ser humano está convocado a hacer de su vida y de sí mismo, en palabras de Nietzsche, «una obra de arte». Es más, es su propia vida la que será siempre su principal obra de arte. Todas las demás obras que podamos acometer, no son sino medios de lograr que nuestra vida gane el valor, que seamos capaces de proporcionarle.

El orden interno

Previamente destacábamos el carácter plural y múltiple que la propuesta ontológica le otorga a su mirada a la vida. Esta dimensión aparecía en la perspectiva que ella ofrece para desarrollar una particular modalidad de convivencia y, por lo tanto, rige nuestras relaciones con los demás. Sin embargo, esta misma mirada que afirma el valor de la multiplicidad, y que se contrapone al criterio del reinado de lo Uno y de la unicidad, propio de la metafísica, se aplica también cuando la propuesta ontológica nos invita a mirarnos a nosotros mismos.

Nuevamente, las claves de esta mirada plural sobre nosotros mismos nos la proporciona Nietzsche. El ser que cada uno es, no sólo no es fijo y determinado, y se encuentra en un proceso de transformación permanente. Tampoco es único y homogéneo. En cada individuo encontramos una multiplicidad de fuerzas, de tendencias, de instintos, etc. No sólo somos múltiples, somos también profundamente contradictorios. Estamos en tensión, por fuerzas que nos mueven en

direcciones opuestas que, muchas veces, incluso se contradicen entre sí. La presunción que somos homogéneos y unitarios, es una ficción que nuestras experiencias se encargan de desmentir una y mil veces.

La vida, sin embargo, nos exige imponernos un determinado orden interno pues de lo contrario nos disolveríamos en nuestras propias contradicciones. La convivencia con los demás, obliga a un proceso de disciplinarnos, sin el cual tal convivencia se desquiciaría. De ello se encargan los procesos de socialización a los que desde muy temprano en la vida todos debemos someternos. Nos imponemos, en consecuencia, un orden interno, una particular estructura de coherencia. Pero ello no elimina nuestra radical multiplicidad. Sólo le impone un orden de la misma manera como requerimos imponer un orden de convivencia en nuestra vida social. El mismo principio rige tanto al individuo, como a nuestra vida en sociedad. Por lo tanto, lo que podemos reconocer con cierta facilidad al nivel del orden social, nos sirve, según Nietzsche para comprender nuestro orden individual.

En efecto, para Nietzsche el orden social es un símil adecuado para mejor comprendernos en el ámbito individual. Tal como lo hacemos en el terreno de lo social, a través de la institucionalidad del Estado, lo mismo reiteramos en el ámbito individual. Imponemos un orden que –como cualquier orden impuesto– busca el disciplinar aquellas fuerzas que poseen el potencial de socavarlo. Este proceso disciplinar, opera en lo fundamental de dos maneras: por sometimiento ideológico y por directa represión. Así como el Estado desarrolla lo que Antonio Gramsci identificara como una determinada modalidad de hegemonía y lo hace a través de lo que Louis Althusser llamara «los aparatos ideológicos del Estado», de la misma manera ese «Yo» que nos vemos socialmente obligados a construir, busca establecer y cultivar valores que sean asumidos por

el individuo para auto-regularse y preservar su propio orden. La moral ejerce esa función[32].

Pero no sólo aseguramos nuestro necesario orden interno a través de este sometimiento de carácter ideológico, también lo hacemos a través de procesos propiamente represivos, negando o excluyendo por la fuerza aquellas tendencias a las que asignamos el poder de amenazar ese mismo orden. Ello implica que, de alguna forma, vivimos dando la espalda a importantes dimensiones de nosotros mismos que a pesar de ser negadas, siguen desarrollándose y teniendo presencia en nosotros. Ello es lo que conduce al propio Nietzsche a sostener que, en rigor, nos somos profundamente desconocidos. La interpretación que cada uno desarrolla de sí mismo está profundamente sesgada y desconoce aspectos fundamentales que nos conforman. Pocas cosas nos son más misteriosas que nosotros mismos. Son demasiadas las veces que nos sorprendemos por comportamientos, por vivencias, por conflictos emocionales, que desafían las interpretaciones «oficiales» que cada uno ha desarrollado de sí mismo.

La noción de que estamos regidos por el criterio de la unicidad, de que somos perfectamente coherentes, es una ficción. Todo ser humano es múltiple, es plural, encierra dentro de sí una inmensa diversidad y, por lo tanto, facetas muy diferentes. Cuando se nos revelan dimensiones de nosotros que nos sorprenden, nos extrañan y quizás nos escandalizan, no es que estemos siendo poseídos por el diablo, como se argumentaba en la Edad Media, sino que estamos revelando aspectos

[32] Esto dará lugar a lo que Sigmund Freud, fuertemente influido por Nietzsche (aunque Freud se negara a reconocerlo públicamente), denominara el «super-yo». Hoy disponemos de antecedentes que nos permiten reconocer la determinante influencia que Nietzsche tuvo en el nacimiento del psicoanálisis, a pesar de que Freud se negara a admitirlo. La noción de represión freudiana surge precisamente de este planteamiento original de Nietzsche. Ver a este respecto, Ronald Lehrer, *Nietzsche's Presence in Freud's Life and Thought*, State University of New York Press, N.Y., 1995.

de nosotros mismos que previamente reprimíamos. Mientras andemos por la vida, ciegos a nuestra diversidad, difícilmente podremos asumir plenamente nuestra vida y comprometernos en forma eficaz en su desarrollo y transformación.

Reiteramos, no es posible vivir sin instaurar en nosotros un determinado principio de orden y, por lo tanto, sin someter aspectos de nosotros mismos. De lo contrario, tanto nuestra vida como nosotros mismos, tenderemos a desintegrarnos. No podemos eludir el imperativo de establecer un determinado principio de orden. Sin embargo, frecuentemente el principio de orden que establecemos se nos impone desde fuera y ello conspira contra la posibilidad de avanzar en el desafío de mejor comprendernos. Cuando ello sucede, la posibilidad misma de alcanzar la felicidad que anhelamos se ve comprometida. Caminamos por la vida de espaldas a nosotros mismos.

Es muy posible que por mucho que osemos auto-indagarnos y conocernos más profundamente, haya aspectos de nosotros que no logremos develar del todo. Es muy posible que haya aspectos de nosotros que siempre se mantengan en el misterio. En rigor, nunca dejaremos de ser profundamente misteriosos para nosotros mismos. Es más, es también muy posible que muchas veces, descubramos que aspectos de nosotros que a veces creemos descubrir, no sean sino artilugios para seguir escondiéndonos y escapar a nuestra mirada escrutadora.

Sólo disponemos de la posibilidad de generar interpretaciones posibles sobre cómo somos y nunca podremos alcanzar la verdad que da cuenta realmente del ser que somos. Éste es uno de los hechos de la vida que la propuesta ontológica nos invita a aceptar. Pero aunque no seamos nunca capaces de conocer plenamente el ser que somos, tenemos al menos la opción de buscar hacerlo diferente y, esperamos también, de hacerlo mejor. El camino de la vida no es un camino en el que podamos alcanzar el ideal de la verdad metafísica.

9. Del Ser al Devenir: la prioridad de la acción

Hemos señalado que el camino que nos propone Nietzsche es el de desarrollar una filosofía de la vida que no se apoye en la noción de Ser de Parménides, sino que siga el camino del Devenir sugerido por Heráclito. Esto, sin embargo, no es tan simple como pudiera parecer a primera vista. Uno de los grandes méritos que posee la propuesta de Parménides es el hecho de que su noción de Ser permite ser utilizada como principio explicativo del acontecer. Lo que hace la noción de Ser es que le confiere sentido a la experiencia humana, por mucho que disputemos tal sentido. Lo que acontece, nos dice Parménides, acontece en cuanto es, y en función del tipo de ser que está involucrado, cuando se trata de situaciones particulares.

Si queremos sustituir la propuesta de Parménides, centrada en la noción del Ser, por la de Heráclito, que afirma la primacía del Devenir, no podemos hacerlo simplemente colocando ahora el devenir donde Parménides colocaba el Ser. A diferencia de la noción de Ser, el Devenir no opera como principio explicativo, sino por el contrario, como aquello que requiere ser explicado. El Devenir es el resultado, el producto, de algo que la propuesta de Heráclito no explicita de manera suficiente.

Lo que acabamos de decir pudiera ser impugnado. Se nos dirá que Heráclito sí entrega un elemento al que confiere rango de principio explicativo: el *logos*, elemento que Heráclito identifica también con el fuego o con el relámpago. El fuego y el relámpago representan imágenes adecuadas del movimiento incesante en el que pareciera estar pensando Heráclito, pero no nos sirven como un adecuado principio explicativo de ese mismo movimiento. Nos quedamos entonces con la noción heracliteana del *logos*.

Sin embargo, la relación entre el *logos* y el devenir en Heráclito no es clara. Tal como lo señalamos previamente, no

olvidemos el carácter oscuro de su filosofía. En la interpretación que hacemos de ella, nos parece muy interesante la referencia al *logos*, pues allí vemos insinuada la idea de que el sentido de las cosas está proporcionado por el lenguaje o la palabra. Ello acertadamente erige a la palabra como elemento clave de toda modalidad de sentido. En su significado arcaico, propio de la época de Heráclito, el término *logos* hacía precisamente referencia a la palabra. Será sólo más adelante que el *logos* será asociado con la razón.

No obstante, aunque aceptemos que el *logos* es lo que confiere sentido al devenir, no nos queda claro de qué manera el mismo *logos* puede dar cuenta del hecho mismo del devenir. No podemos confundir el fenómeno del devenir con las explicaciones que demos de él. Los fragmentos de que disponemos de Heráclito no nos aclaran este problema. Hay algunos, como el fragmento 64, en el que el *logos* aparece asociado a la imagen del relámpago, y en que pareciera postularse que éste es quien conduce el devenir. Este fragmento nos dice: «*El relámpago lo conduce todo.*» Lo que no nos queda claro es cómo Heráclito se imagina que ello sucede. Seguimos, por lo tanto, percibiendo el devenir como un resultado frente al cual no disponemos de un adecuado principio explicativo.

Spinoza nos ofrece un primer camino. Éste mira la naturaleza y se sorprende de su inmenso dinamismo y de su gran, y misterioso poder generativo. Según Spinoza las ciencias podrán conquistar progresivamente parcelas de este profundo misterio, pero no les es posible disolver del todo su trasfondo misterioso. Siempre tendremos motivos para nuevos asombros frente al poder generativo de la naturaleza o para comprender las causas que acompañan su despliegue. Ello nos permite postular, por un lado, tanto el carácter inagotable del desarrollo científico, como, por otro lado, el carácter en último término insondable del misterio del mundo. Es esta dimensión siempre misteriosa de la vitalidad de la naturaleza lo que pareciera

conducir a Spinoza a identificarla con Dios. El dios de Spinoza no es otra cosa más que, en último término, el inescrutable poder generativo de la Naturaleza. Dios es la expresión del poder deslumbrante del devenir natural. En cada fenómeno natural nos encontramos frente a la epifanía de Dios. El Devenir, pareciera sugerirnos Spinoza, nos será siempre inevitable y profundamente misterioso.

Nietzsche pareciera añadir una variante a dicho camino. Su filosofía no se preocupa principalmente del Devenir natural, como sucediera con Spinoza[33]. La principal preocupación de Nietzsche está dirigida al fenómeno humano y a los misterios de la vida humana. El devenir que le interesa es de otro tipo. Se trata del devenir existencial de los seres humanos, de estos seres que, en sus palabras, son un puente entre los animales y los dioses. Nietzsche acepta el hecho que los seres humanos pertenecen al orden natural y, en consecuencia, se rigen por sus leyes. En este sentido, son animales. Se trata, sin embargo, de animales muy particulares pues tienen la capacidad de participar en la lógica de su propio devenir. Es en este sentido que Nietzsche sostiene que ellos se acercan a los dioses. Los seres humanos participamos en la conducción de nuestro propio destino. El destino no sólo se nos impone, tenemos la capacidad de hacernos responsables de él. Es más, no podemos evitar concebirnos responsables de nuestra vida.

La pregunta que entonces uno se plantea es, ¿de qué forma los seres humanos incidimos en devenir global? O, dicho de otra forma, ¿cuál es el fundamento de aquel aspecto del devenir que nos es propio? Para comprender desde una perspectiva no metafísica el devenir existencial de los seres humanos, Nietzsche nos advierte que no podemos acudir a la

[33] Ello no le impide a Spinoza preocuparse también y muy centralmente de los problemas de la existencia.

noción metafísica del Ser, pues el tipo de ser que somos no es lo que define nuestra existencia sino, al revés, es la existencia la que determina el Ser que devenimos. Los seres humanos –nos dice Nietzsche– irrumpen en el mundo como una promesa. El Ser no es causa primera, sino también resultado. Ello implica que el Ser no puede ser explicación suficiente del Ser devenido. Es necesario buscar apoyo en algo más.

¿Qué hay entonces atrás del devenir existencial de los seres humanos? ¿Hay algo más en ellos que las fuerzas que dirigen el devenir natural de Spinoza? ¿Existe un sujeto de este devenir existencial? Nietzsche pareciera sugerir una respuesta a estas preguntas. Nos señala que no podemos considerar el Devenir como el predicado de un sujeto que lo produce, que lo hace. *«El hacedor no existe»*, nos dice Nietzsche, *«la acción lo es todo.»* Este planteamiento es interesante, pues nos proporciona precisamente aquello que buscamos. La acción en efecto permite ser considerada como un posible principio explicativo del devenir existencial de los seres humanos. Cuán efectivo resultará este principio es algo que tendrá que ser examinado con posterioridad. Pero disponemos al menos de un camino de indagación. Con él en la mira, podemos ahora soltar la noción del Ser, explorar este camino alternativo y determinar cuán lejos nos conduce.

Seguir el camino de Heráclito no significa, por lo tanto, sustituir meramente el Ser por el Devenir. La noción misma de devenir convoca otra noción, la de la acción. La diferencia fundamental entre una concepción de la vida, como la que nos propone Sócrates, y otra que busca sustituirla, residirá en el hecho de que mientras la primera se apoya en la noción de Ser, la segunda le conferirá prioridad a la acción. Para la primera, toda acción remite al Ser; para la segunda, la acción genera ser. Sostenemos que ésta es la línea demarcatoria fundamental entre ambas concepciones, la metafísica y la ontológica. Este libro, como se apreciará progresivamente, gira en torno a la noción de acción y su papel en la vida de los seres humanos.

I
LOS CONDICIONANTES DE LA ACCIÓN HUMANA: EL MODELO OSAR

Hemos concluido la Introducción[34] sosteniendo que una nueva filosofía de la vida, como la que nos propone Nietzsche, requiere descansar en la prioridad que es preciso conferirle a la acción humana. La acción es un tema que cruza todo este libro[35]. A estas alturas, sin embargo, nos parece importante desarrollar una primera reflexión sobre los condicionantes de la acción humana o, en otras palabras, sobre los factores que inciden en ella.

1. El Modelo OSAR

A continuación presentamos al lector el gráfico de nuestro Modelo OSAR, siglas que hablan del Observador, el Sistema, la Acción y los Resultados. El nombre del modelo busca algo más. Simultáneamente nos plantea el desafío de atrevernos a ir más lejos, de hacer despertar en nosotros la osadía como una actitud fundamental ante la vida, de manera que ella nos conduzca a estar a la altura de nuestros sueños, ideales y aspiraciones. Su nombre, por lo tanto, no es inocente[36]. Este capítulo

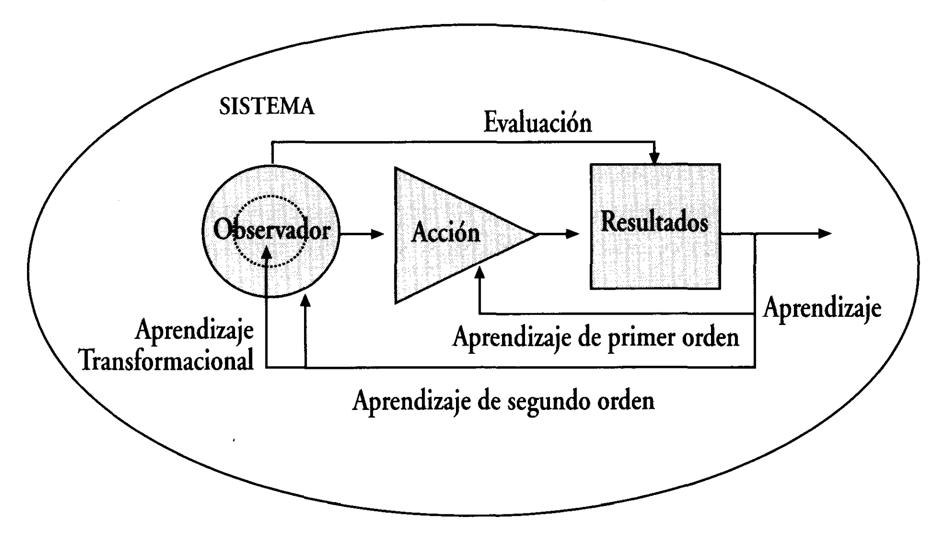
[34] Ver Rafael Echeverría, Ontología del lenguaje: hacia un nuevo discurso sobre el fenómeno humano, 2007.

[35] Sobre el tema de la acción, ver además Rafael Echeverría, *Ontología del Lenguaje*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1994, capítulo VI, «Acción humana y lenguaje».

[36] Este es un modelo que ha estado presente en nuestros programas de formación desde que lo construyéramos en su actual versión a comienzos de 1996. Quienes conocen el trabajo de Newfield Consulting, saben la importancia que el modelo OSAR tiene en nuestro trabajo. Él está inspirado en aquel, diferente y más simple, desarrollado inicialmente por Action Design y con el

busca no sólo presentar, sino también explicar, este modelo que ha devenido un sello de nuestra propuesta y que ha acompañado desde hace ya largo tiempo todos nuestros programas de formación.

**Modelo OSAR:
El Observador, el Sistema, la Acción y los Resultados**



2. Prioridad y privilegio de los resultados

Es preciso leer este modelo de derecha a izquierda, partiendo por lo que está al final: los resultados. Ello da cuenta de una importante premisa de la ontología del lenguaje, premisa que recoge la influencia del pragmatismo filosófico. Sostenemos que tanto nuestras acciones como nuestras interpretaciones sobre el acontecer requieren ser evaluadas en función de los resultados que alcanzamos con ellas. Ello instaura una disposición que nos parece fundamental y que erigimos como pauta

---

que nos familiarizáramos años atrás, cuando colaboráramos con Robert Putnam, en el contexto de la invitación que nos hiciera el Center for Quality of Management (CQM).

ética de nuestra existencia. En esta premisa se expresan algunos supuestos que creemos necesario explicitar.

El primer supuesto es la concordancia de este criterio con nuestra postura de afirmación de la vida. Cuando hablamos de resultados estamos hablando de resultados en la vida y, en consecuencia, en las modalidades de existencia que se generan a partir de nuestra manera de actuar. Los resultados en la vida son el criterio fundamental para evaluar nuestro comportamiento. De allí que consideremos que es indispensable preguntarse si, al actuar como lo hacemos, estamos obteniendo lo que deseamos. ¿Estamos obteniendo realmente el tipo de vida al que aspiramos? ¿Estamos construyendo el tipo de relaciones que le confieren el mayor sentido a nuestra vida? Desde nuestra perspectiva, no existe un criterio superior para evaluar lo que hacemos que el tipo de existencia que generamos con nuestro actuar, tanto para nosotros mismos como al interior de la comunidad en que nos desenvolvemos.

Lo dicho podrá parecer obvio a algunos y, sin embargo, no estamos seguros de que siempre lo sea para una gran mayoría. Son tantas las veces que observamos cómo determinadas personas destruyen sus vidas o ponen en riesgo aquellas relaciones que les son más preciadas al no estar dispuestas a modificar la forma como se comportan. Son tantas las veces que vemos a personas defendiendo determinadas posiciones sin reconocer cómo esas posiciones los conducen a deteriorar aquello que simultáneamente conciben como lo más valioso en sus existencias. Personas que no logran establecer el vínculo entre lo que piensan y lo que hacen, por un lado, y, por otro, los resultados que generan para sí en sus vidas.

Para otras personas, el pragmatismo pareciera tener mala reputación, pues lo relacionan con una mirada estrecha, ligada a un sentido restringido de utilidad, haciendo equivalentes pragmatismo con utilitarismo. Tienen la impresión que el

pragmatismo propone que sólo hay que hacer lo que es útil y restringen la noción de utilidad a cuestiones pedestres. Esta no es nuestra posición ni es tampoco lo que defiende el pragmatismo filosófico.

La calidad de nuestra vida se mide por el sentido que logramos conferirle y no son pocas las oportunidades en las que la afirmación de nuestro sentido de vida nos conduce incluso a sacrificar la propia vida. Adoptar una actitud pragmática, en consecuencia, no significa sustituir el criterio de utilidad por el papel que les asignamos a los valores. Se trata de lo contrario. Se trata precisamente de subordinar nuestro comportamiento a lo que tiene la capacidad de conferirle valor a nuestra vida. No toda vida vale la pena de ser vivida. No merece ser vivida aquella vida que se vacía de sentido, aquella vida en la que, a partir de lo que hacemos, terminamos en un desprecio y depreciación de nosotros mismos o de la propia vida.

Poner el énfasis en la vida significa destacar la importancia del sentido de vida y, en último término, de la satisfacción, el bienestar y la felicidad. Esto es lo más importante que buscamos en nuestra existencia. Pero basta decir esto para que, de inmediato, salgan detractores que escuchan lo que planteamos como un llamado al bienestar material, por sobre el bienestar espiritual, o bien como un llamado al placer, y muchas veces vinculado al placer carnal.

No es esto lo que estamos planteando. Sin despreciar el bienestar material y el placer carnal, supeditamos lo que hacemos a lo que nos confiere el mayor sentido de vida. Y no somos ingenuos. No desconocemos que el bienestar material y el placer carnal, por sí mismos, son insuficientes para asegurar un sentido de vida de plenitud. Quienes orientan sus vidas colocando en el centro sólo el bienestar material y el goce carnal pronto descubren que, al hacerlo, no han hecho sino comprometer sus propias vidas, y que éstas muy pronto se vacían de sentido.

3. Los tres ejes fundamentales de la trascendencia humana

El sentido de vida requiere de un sentido de trascendencia. Pero se equivocan quienes identifican sentido de trascendencia con la necesidad de un salto metafísico, a través del cual se subordina y luego se le resta valor a esta vida en razón de una vida situada más allá de ésta. La trascendencia a la que nos referimos, remite a nuestra propia vida terrenal. Tal trascendencia reconoce tres ejes, identificados magistralmente por Pablo, cuando nos habla de la importancia de la fe, la esperanza y el amor[37].

La fe apunta a la necesidad reconocerse uno mismo al interior de un movimiento universal que nunca lograremos comprender del todo y que en tal sentido nos subordina y trasciende. Es la capacidad de conferir a nuestras vidas una relación obligada con la afirmación del misterio. La fe nos contacta con el dominio de lo sagrado, con aquello frente a lo cual sometemos nuestra existencia, pues lo reconocemos como algo mayor y más poderoso que nosotros mismos. Nos permite reconocernos parte del desarrollo siempre misterioso de la existencia y de la vida.

La trascendencia por la fe nos conduce a la humildad personal y a evitar el peligro devastador de aquello que los griegos llamaban la *hubris*, aquella soberbia que llevaba a algunos individuos a concebirse todopoderosos, como si fuesen dioses; a colocarse por sobre la dinámica de la existencia de la que somos parte y frente a la cual estamos subordinados. La fe instituye, por lo tanto, las nociones de misterio, de lo sagrado y de divinidad, nociones complementarias, sin las cuales corremos el riesgo de hacer colapsar nuestro sentido de vida.

[37] Véase Pablo, Epístolas, 1 Corintios, 13: 13. Es importante advertir que la manera como interpretamos estos tres ejes no es la que Pablo nos ofrece, ni busca dar cuenta de la concepción paulista. Tomamos lo dicho por Pablo libremente, como punto de arranque de nuestro propio análisis.

El segundo eje es el de la esperanza. A diferencia del anterior, éste sitúa la trascendencia en la estructura de la temporalidad. La esperanza implica el reconocimiento de un futuro aceptado como espacio de nuevas posibilidades. Los seres humanos tenemos la posibilidad de trascender lo que hemos llegado a ser en el presente y de crear mundos diferentes a los que hoy encaramos como resultado de una historia, de un pasado. Por cuanto disponemos de un futuro, éste se nos ofrece como horizonte de nuevas posibilidades. Si pensáramos que nada nuevo va a pasar, si creyéramos que ya hemos sido todo lo que podemos ser, que no disponemos de un futuro para diseñar en él formas de ser distintas, comprometemos nuestro sentido de vida[38].

El tercer eje es el del amor. El amor implica una disposición de trascendencia y, quizás, una de las más bellas y conmovedoras, pues se trata de la trascendencia que lleva a cabo un individuo al abrirse y proyectarse en otro o muchas veces en la comunidad. El amor puede, por lo tanto, dirigirse hacia determinadas personas o puede expresarse en aquellas causas a las cuales dedicamos nuestras vidas y que tienen como objetivo servir a la comunidad. En uno u otro caso, los seres humanos requerimos de los demás para conferirnos sentido de vida.

Sin amor nos devaluamos, nuestra vida y nosotros mismos perdemos valor. Nuestro sentido de vida se nutre de los demás, del sabernos en relación con otros, del sabernos queridos y requeridos por otros y del saber que nuestra disposición hacia ellos es o será igualmente valorada. Son muy pocos los que son capaces de conferir sentido a sus vidas una vez que se sienten solos, aislados sin siquiera

[38] Uno de los rasgos característico de quienes contemplan la posibilidad de suicidarse, es el hecho de no percibir un futuro como espacio diferente del presente. Correspondientemente, una de las maneras de ayudarlos, consiste en colaborar con ellos en restituir el espacio de futuro que han cancelado de manera de regenerar la esperanza.

la esperanza de reencontrarse con otros seres humanos. En una medida importante, el sentido de nuestras vidas nos está conferido por los demás, por aquellos que convertimos en «otros significativos» en nuestra existencia.

Por lo tanto, no hay satisfacción, bienestar ni felicidad genuinos ni duraderos sin reconocer la importancia de una disposición de trascendencia. Sin embargo, tal como lo hemos advertido, los tres ejes fundamentales de la trascendencia humana que hemos identificado no implican una necesaria justificación del programa metafísico. Es posible concebirlos, desde una postura de radical afirmación de esta vida. Es más, la importancia que cada uno de ellos posee reside precisamente en el hecho de que cada uno, a su manera, nos conduce a afirmar la vida y a desarrollar su sentido. Es en relación con el sentido intrínseco de esta vida que ellos devienen importantes.

4. El criterio del poder

Además de la satisfacción, el bienestar y la felicidad a los que hemos apuntado anteriormente, existe un segundo criterio, más instrumental, para evaluar los resultados. Nos referimos al poder o a la eficacia de nuestras interpretaciones y acciones. Decimos que este segundo criterio es más instrumental, por cuanto el poder y la eficacia requieren ser evaluados en relación con objetivos establecidos o de inquietudes que, quizás algo más ambiguamente, esperan ser satisfechas. Todos aspiramos a alcanzar la satisfacción, el bienestar y la felicidad en nuestra vida y la manera de obtenerlos depende de cada uno. Lo que hace feliz a una persona, no hace necesariamente feliz a otra.

Cuando decimos que una determinada acción fue efectiva o cuando sostenemos que una interpretación es más poderosa que otra, estamos señalando que, a partir de determinados objetivos o de determinadas inquietudes, con tales acciones

o interpretaciones nos acercamos más a cumplirlos o satisfacerlas, que con acciones o interpretaciones alternativas. Toda evaluación de efectividad es relativa a lo que nos importa. En el pasado[39] hemos sostenido que desde la perspectiva ontológica no es la verdad sino el poder, el criterio de discernimiento principal para evaluar y comparar el valor relativo de diferentes proposiciones. Sobre ello volveremos a abundar más adelante en este mismo texto. Los criterios de poder y eficacia nos permiten evaluar, en función de los resultados, diferentes acciones o interpretaciones. Es sólo examinando los resultados que nos es posible establecer el grado de eficacia y poder (siempre relativos) que corresponden a nuestras acciones o interpretaciones.

El término inglés *performance*, que traducimos al castellano como «desempeño», tiene el gran mérito de apuntar a la acción, al comportamiento, desde la perspectiva de evaluar los resultados que ellos son capaces de producir. Se trata de un término que conlleva aquella dimensión relativa que reconocíamos anteriormente, ligada a las nociones de eficacia y de poder. No tiene sentido hablar de desempeño si no disponemos de un determinado patrón de comparación. La noción de desempeño involucra la capacidad de establecer diferentes niveles de resultados ordenados en función de objetivos o de inquietudes y situar en ellos las acciones que buscamos evaluar.

Nos es posible ahora reiterar lo que postuláramos al iniciar esta sección: el privilegio de los resultados como criterio de evaluación de lo que hacemos. Por nuestras obras nos conocerán. Nada habla con mayor autoridad sobre nuestro hacer que los resultados que tal hacer genera. Podemos distinguir, por lo tanto, dos formas diferentes de vida: la de aquellos que aceptan someterse a la autoridad de los resultados que generan, y la de

---

[39] Véase Rafael Echeverría, *Ontología del Lenguaje*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1994. Capítulo 11.

aquellos optan vivir y actuar prescindiendo de ellos. No deben caber dudas sobre cual es nuestra opción a este respecto.

5. Todo resultado remite a las acciones que lo producen

Hasta aquí nos hemos concentrado en el casillero de los resultados del Modelo OSAR. Habiendo establecido la importancia de los resultados, podemos ahora desplazarnos hacia la izquierda. Lo hacemos sosteniendo que si deseamos entender o incluso modificar los resultados obtenidos, tenemos que aceptar que ellos remiten a las acciones que tanto nosotros, como otros, hemos realizado. En otras palabras, los resultados «resultan» de la acción. Si ellos nos sorprenden o nos desagradan, como puede suceder muchas veces, la primera clave para descifrarlos y modificarlos nos conduce al casillero de la acción.

La existencia de resultados que no nos satisfacen implica que es necesario cambiar las acciones que los producen, sean éstas nuestras o de otros. Si las acciones no son modificadas no cabe esperar que los resultados cambien. Y, sin embargo, hay personas que hacen precisamente eso: aspiran a que los resultados sean distintos, haciendo lo mismo. En estos casos, la posibilidad de que los resultados se modifiquen recae exclusivamente en cambios en el comportamiento de los demás o en eventuales transformaciones en nuestro entorno. Ello implica abandonar aquello sobre lo que tenemos nuestra mayor capacidad de incidencia: nuestras propias acciones. Se trata de un camino que reduce a un mínimo nuestra responsabilidad sobre lo que acontece y al seguirlo no hacemos sino incrementar nuestra responsabilidad en que ello se siga reproduciendo.

Volvamos al escenario de los resultados insatisfactorios. Todos nos enfrentamos frecuentemente a ellos. Miramos lo que se genera a nuestro alrededor, muchas veces a raíz de nuestros propias comportamientos, y sentimos niveles diferentes

de insatisfacción. La gran mayoría de las veces nos reconocemos al menos parcialmente responsables y ello posiblemente nos lleve a buscar modificar esos resultados. Para hacerlo, sabemos, es preciso cambiar la forma como actuamos. De dejar las cosas como están, la más alta probabilidad es que ellas se perpetúen y que prolonguen con ello nuestra insatisfacción.

Cambiar la forma como actuamos implica preguntarse por los condicionantes de nuestras acciones. ¿Qué nos hace actuar como lo hacemos? ¿De dónde proviene nuestra forma de actuar? ¿Qué es aquello que tenemos que llevar a cabo para hacer que las cosas se produzcan de manera diferente y con ello esperar resultados más satisfactorios? Si no nos hacemos estas preguntas nuestros esfuerzos por modificar nuestras acciones serán como palos de ciego. Nos estaremos moviendo en la oscuridad y seremos muy poco eficaces.

6. Los condicionantes visibles de la acción humana

Si nos preguntamos, por lo tanto, sobre los factores que condicionan las acciones que emprendemos y la manera como las ejecutamos, es muy posible que coincidamos en cinco factores que inciden en ellas. No descarto que puedan señalarse otros. Pero cuando mencionamos estos cinco, mi impresión es que muy probablemente todos vamos a coincidir en que ellos efectivamente juegan un papel significativo en especificar la forma como actuamos. Los llamamos los condicionantes visibles de la acción humana por cuanto creemos que son de fácil reconocimiento por todos. Accedemos a ellos de manera relativamente espontánea y una vez que ellos son mencionados no tenemos dificultad para reconocer su incidencia en nuestro actuar. Examinemos cada uno de ellos por separado.

Predisposiciones biológicas

Nuestra capacidad de acción está condicionada por nuestra particular constitución biológica. Nacemos con algunas

habilidades para hacer ciertas cosas y con ciertas dificultades para realizar otras. Muy pronto durante nuestro desarrollo descubrimos que tenemos facilidades, por ejemplo, para las matemáticas, o que tenemos aptitudes para la música, o que logramos una rápida maestría para hacer cosas con las manos, como dibujar o construir artefactos. Esas predisposiciones las percibimos como talentos con los que nos descubrimos equipados. Son dones que nos provee nuestra biología. Y nos percatamos de que aquello que nos resulta relativamente fácil a otros puede resultarles más difícil. Inversamente, descubrimos también áreas en las que tenemos dificultades. En las que percibimos que aquello que para nosotros es difícil, a otros se les «da» de manera mucho más fácil, diríamos incluso «natural». En efecto, tales predisposiciones, positivas o negativas, remiten a su naturaleza, a su biología.

Adquisición de competencias

Durante la vida ganamos progresivamente múltiples competencias. En otras palabras, aprendemos. Y ello nos permite hacer cosas que antes no podíamos hacer. Volveremos, más adelante, al tema del aprendizaje. Por ahora, baste decir que éste toma formas muy diversas. La más importante es el aprendizaje por imitación, que acompaña al proceso de socialización que tiene lugar durante nuestro desarrollo. Vemos cómo otros hacen ciertas cosas, constatamos los resultados que ellos obtienen y simplemente comenzamos a hacer las cosas como ellos las hacen. Lo queramos o no, el entorno nos va enseñando determinadas maneras de comportarnos y sanciona positiva o negativamente lo que hacemos en función de los resultados que somos o no capaces de generar.

Pero hay múltiples otras formas de aprendizaje. Una segunda, cada vez más importante en nuestras sociedades, es el aprendizaje por instrucción. Con el desarrollo histórico, los sistemas sociales acuden a instituciones dedicadas primordialmente a

las actividades de instrucción de sus miembros. Estas instituciones pueden ser clasificadas de muy distintas formas. No profundizaremos en ello. Lo que nos interesa destacar es el importante papel del aprendizaje como mecanismo de adquisición de competencias y, por consiguiente, como un camino para modificar nuestros comportamientos y generar resultados diferentes.

Cambios en la tecnología: las herramientas

Muchas veces los cambios en los resultados descansan no tanto en las nuevas competencias que adquirimos, como en el hecho que acudimos a tecnologías más poderosas. Ello no descarta que para hacerlo posible sea a veces necesario adquirir ciertas competencias que nos permitan su uso. Sin embargo, el elemento clave en la modificación de los resultados reside de manera principal en el cambio de la tecnología más que en las nuevas competencias adquiridas. A menudo sucede que hacemos cambios en el uso de determinadas tecnologías sin necesidad de nuevos aprendizajes. Simplemente cambiamos de martillo y ahora logramos un resultado que el primer martillo no nos permitía alcanzar.

Los factores emocionales: la motivación

Cada vez que actuamos, lo hacemos acompañados por una determinada emocionalidad. Pues bien, esa emocionalidad afecta nuestro nivel de desempeño. A partir de una cierta emocionalidad obtendremos determinados resultados, mientras que con otra los resultados serán diferentes. Muchos se refieren a estos factores emocionales aludiendo al grado de motivación que acompaña nuestro comportamiento.

La importancia de estos factores nos resulta fácilmente reconocible en los deportes. Un equipo bien motivado suele generar un desempeño muy superior al que logra cuando está desmotivado. Pero se trata de un aspecto que no sólo está

presente en los deportes, sino en toda modalidad de comportamiento. A menudo, para obtener un determinado resultado, lo que tenemos que modificar no son ni las competencias, ni las herramientas a nuestra disposición, sino los factores emocionales desde los cuales hacemos lo que hacemos.

Nuestras habitualidades

Toda persona no sólo sabe hacer ciertas cosas y no sabe hacer otras. En su actuar hay determinadas recurrencias y cada vez que se enfrenta a determinadas situaciones acude a ciertos repertorios de acción y no a otros. Nos acostumbramos a actuar de determinada forma, forma que progresivamente configura nuestra modalidad particular de comportarnos. Es lo que llamamos nuestras habitualidades.

Hay, al menos, dos tipos de habitualidades diferentes. La primera guarda relación con las acciones particulares que solemos escoger para encarar situaciones que consideramos equivalentes. En este caso lo que está en juego son los propios repertorios de acción a los que recurrimos. Pero hay un segundo tipo de habitualidad que se relaciona no tanto con las acciones que realizamos, como con la forma en que las ejecutamos. Una misma acción puede hacerse de muy distintas maneras y cada individuo desarrolla formas de ejecutarlas que no son iguales a las que siguen otros.

La manera como hacemos las cosas no es indiferente desde el punto de vista de los resultados que generamos. Haciendo una cosa de una determinada manera se producen ciertos resultados, mientras que haciendo lo mismo de otra manera los resultados son otros. De allí, que sea muy importante preguntarse cuando nos enfrentamos a un resultado insatisfactorio, no sólo si estamos llevando a cabo la acción que haría falta, sino también si la estamos ejecutando de manera que permita alcanzar ese resultado que buscamos.

7. El carácter no lineal del comportamiento humano y del aprendizaje

Todos nos hemos visto enfrentados al hecho que ciertos resultados nos son esquivos, al punto que muchas veces llegan incluso a parecernos inalcanzables. Miramos nuestra vida, examinamos por ejemplo nuestras relaciones, y no podemos dejar de concluir que los resultados que obtenemos en ellas no son aquellos a los que originalmente aspirábamos. Estos resultados son de muy distintos órdenes y revisten niveles de importancia desiguales. No son pocas las veces en las que, sin embargo, estos resultados insatisfactorios se sitúan en áreas que son las que más afectan nuestra vida, aquellas que consideramos más importantes. Por ejemplo, los resultados que obtengo en mi relación de pareja, o bien aquellos que se expresan en la relación que he construido con uno de mis hijos, me son altamente insatisfactorios.

Cuando eso sucede, particularmente cuando se trata de áreas que nos son especialmente sensibles, solemos buscar la manera que nos permitan revertir esos resultados negativos. Habiendo identificado lo que hemos llamado los condicionantes visibles de comportamiento, acudimos a ellos y procuramos hacer algunos cambios en el terreno específico de cada uno, con la expectativa que ello nos conducirá a mejorar lo que no funciona. A veces lo logramos. Sin embargo, en otras oportunidades, cualesquiera sean las modificaciones que realicemos en el ámbito de estos condicionantes, los cambios en los resultados no se producen. Todos hemos enfrentado este tipo de situaciones. Profundicemos un poco más en ellas.

Lo primero que me parece importante destacar, es la vivencia que nos encontramos con una suerte de pared que no nos es posible franquear. Intentamos diversas modificaciones en nuestro comportamiento y una y otra vez nos enfrentamos con los mismos resultados negativos. Pareciera no haber salida. Tenemos la impresión que nuestra capacidad de acción y

nuestra capacidad de aprendizaje se han encontrado con un límite insalvable. Hagamos lo que hagamos, simplemente no logramos superarlo.

Lo segundo a destacar consiste en una pregunta que solemos hacernos a partir de la experiencia anterior: ¿será que aquello a lo que aspiramos no es posible? Pero rápidamente nos damos cuenta de que no podemos responder a esa pregunta en afirmativo. Miramos a nuestro alrededor y reconocemos que aquello que en nuestro caso no funciona, funciona perfectamente en el caso de otros. No podemos decir, por lo tanto, que no es posible. Lo que veo alrededor nos demuestra que es perfectamente posible: otros lo logran. Ellos tienen una excelente relación de pareja. Hay quienes han construido una muy buena comunicación con sus hijos.

Algunos dirán que el problema es que no le conferimos a ello la suficiente importancia. Plantearán que si realmente nos importara, mejoraríamos esos resultados. Esos comentarios muchas veces nos ofenden. Quienes los esgrimen no se percatan de que muchos estarían dispuestos a cortarse un brazo si, a cambio de ello, obtuviesen una relación armónica con sus hijos o con su pareja, manteniéndonos en los mismos ejemplos. Y por lo tanto se sienten totalmente dispuestos a modificar sus acciones si con ello obtuviesen el resultado esperado. El problema no consiste en que se resistan a hacer algo; el problema reside en que no saben qué es aquello que podrían hacer para obtener el resultado que desean[40].

Esa experiencia es la que nos lleva a afirmar el carácter discontinuo, no lineal, de nuestra capacidad de acción y de aprendizaje. A la vez que reconocemos que hay cosas que podemos hacer y cosas en que no tenemos dificultades mayores

[40] Esta situación es la que suele estar presente en muchas de las peticiones de coaching y constituye un área predilecta de intervención del coach ontológico.

en aprender, son muchas las veces que experimentamos la vivencia que alcanzamos un límite en nuestra capacidad de alterar determinados resultados. Nuestra capacidad de incrementar linealmente nuevos aprendizajes pareciera haberse detenido. La curva de aprendizaje continuo se ha cortado. Los límites que se me presentan a mí, otros no los enfrentan. Ello nos suele conducir a reconocer que no se trata de una imposibilidad genérica. La dificultad pareciera ser mía. Y, en efecto, suele serlo.

8. La respuesta metafísica

Cuando experimentamos la sensación que nos hemos encontrado con un límite en nuestra capacidad de acción y de aprendizaje, que nada que hagamos nos permitirá superar nuestras dificultades, la interpretación que espontáneamente solemos ofrecer proviene directamente de los postulados del programa metafísico. «Soy yo», decimos. O bien, «Es ella» o «Es él». Lo que equivale a señalar: «No hay nada que hacer, pues la dificultad que enfrento reside en mi (o en su) forma de ser, y ello no puede ser cambiado». Si nada podemos hacer para alterar los resultados, será –nos decimos– por cuanto la dificultad pertenece a nuestra forma de ser. Al adoptar esta postura, caemos en una profunda resignación y cancelamos la posibilidad de transformar el estado presente de las cosas.

Nuestro encono contra la metafísica proviene de situaciones como éstas. Proviene de los efectos que ella impone en nuestras vidas. La metafísica nos hace impotentes en momentos cruciales de nuestra existencia, restringiendo las posibilidades que el futuro nos brinda para resolver nuestras dificultades. Nos conduce a capitular ante problemas importantes. Nuestra oposición a la metafísica está por sobre todo dirigida a aquella que llevamos en la sangre, más que a la que se encuentra expuesta en complejos tratados, guardados en oscuras bibliotecas. Esa metafísica puede quedarse allí, en paz, si tan solo pudiéramos sacarnos aquella que corre por nuestras venas.

Sin embargo, si queremos luchar contra la metafísica que llevamos dentro de nosotros mismos, no podemos sino disputar los postulados que están contenidos en esos tratados. De ellos provienen las transfusiones de aquella sangre que portamos. No es posible limpiarnos de la metafísica sin poner en cuestión el pensamiento de quienes la inventaron, sin desmontar sus argumentos. Pero debemos ir más lejos. Si sólo cuestionáramos los argumentos eruditos de algunos libros de filosofía, no seríamos capaces de rescatar a los individuos que se encuentran atrapados en sus garras. Debemos, por lo tanto, luchar en dos frentes diferentes: en el frente de la argumentación académica y en aquel otro frente constituido por el tipo de razones que levantan los hombres y mujeres en la cotidianidad de su existencia.

De este hecho resulta uno de los rasgos más sobresalientes de la ontología del lenguaje: su necesidad hacer converger la reflexión filosófica con las inquietudes de la gran mayoría de las personas, en sus espacios, tanto privados como públicos. En ello reside el estrecho vínculo que el discurso de la ontología del lenguaje establece con la práctica del *coaching* ontológico. Esta última da la batalla en el espacio abierto que ocupan los hombres y mujeres concretos, en el terreno de sus luchas y emprendimientos, de sus satisfacciones y sufrimientos cotidianos[41].

---

[41] En el pasado hemos hablado del coaching ontológico de muy distintas maneras. Hemos acudido a diversas formas para explicar en qué consiste. Pero a partir de lo que acabamos de plantear surge otra manera de referirse al coaching ontológico. De una u otra forma, el coaching ontológico -en lo que tiene propiamente de ontológico y en lo que lo diferencia de manera específica de otras modalidades de coaching- se enfrenta, en último término, con la necesidad de identificar y remover los residuos metafísicos que todavía subsisten en nosotros y que se interponen en la vocación de realizar nuestras aspiraciones y acceder a niveles superiores de satisfacción en nuestra vida. Lo que hace el coach ontológico es buscar destrabarnos de los obstáculos de la metafísica, en nuestros deseos de fluir, de aprender, de transformarnos. De volver a colocarnos en movimiento una vez que las premisas metafísicas nos han detenido.

9. Los condicionantes ocultos del comportamiento

Es indispensable volver a aquel punto muerto en el que parecíamos encontrarnos, punto en el que sentíamos que los caminos se cerraban, y acudíamos a la respuesta metafísica para conferirle sentido a esta experiencia de imposibilidad. ¿Cómo salir de allí? La manera de hacerlo es la de volver a plantear la pregunta por los condicionantes de la acción humana. Si existiera un camino de salida, éste estará muy posiblemente asociado a algunos condicionantes que no estaban incluidos entre los condicionantes visibles que hemos mencionado.

La pregunta clave es entonces: ¿existen otros condicionantes de la acción humana que no hemos identificado? Sostenemos que la respuesta es afirmativa. Además de aquellos condicionantes visibles del comportamiento humano, hay otros dos condicionantes que normalmente no somos capaces de identificar y que cumplen un papel muy importante en definir las acciones que emprendemos y la forma como actuamos. Nos referimos, en primer lugar, al observador que somos y, en segundo lugar, a los sistemas a los que pertenecemos y hemos pertenecido, y a las posiciones que hemos ocupado en ellos. Observador y sistema, sostenemos, son dos condicionantes ocultos del comportamiento humano. Ocultos, por cuanto no solemos reconocerlos espontáneamente y suelen requerir que alguien nos «inicie» en la capacidad de reconocerlos.

De allí que resulte imprescindible que el coach ontológico sepa distinguir con mucha claridad las trampas que la metafísica nos tiende en la experiencia cotidiana de nuestra existencia; que conozca sus artimañas, y muy particularmente los resultados que ella impone en las modalidades de vida de los seres humanos. Sin este conocimiento el coach ontológico compromete su propia eficacia. Por desgracia esto no es siempre adecuadamente comprendido por muchos coaches que se autodefinen como «ontológicos» y ello genera limitaciones en una profesión que está dando sus primeros pasos.

10. El observador

Las acciones que realizamos no provienen de la nada. Ellas remiten al tipo de observador que somos. ¿Qué es el observador? Más adelante profundizaremos en esta noción que es uno de los pilares básicos de la ontología del lenguaje. Por ahora diremos simplemente que la distinción del observador apunta al sentido que le conferimos al acontecer. Se trata de la manera como interpretamos la situación que enfrentamos. Las acciones que emprendemos dependen de las interpretaciones que realizamos sobre lo que está sucediendo. A partir de una determinada interpretación, emerge un conjunto de acciones posibles, pero simultáneamente se excluyen otras.

Cada vez que enfrentamos un problema, la manera como lo formulamos nos llevará a ejecutar determinadas acciones y otras quedarán excluidas. Si una de las acciones que visualizamos no resulta efectiva, buscaremos otras opciones, pero ellas estarán siempre acotadas por el tipo de formulación que hayamos hecho. Sin embargo, si modificamos la forma como formulamos el problema, ello producirá un reajuste en las soluciones posibles a partir de lo cual se excluirán algunas de las que previamente considerábamos y aparecerán otras que originalmente no contemplábamos.

Cada uno de nosotros es un tipo de observador particular que hace sentido, de una u otra manera, de lo que está pasando. Tal sentido es un condicionante decisivo de las acciones que visualizamos a nuestro alcance. No tenemos mayor dificultad en reconocernos como un observador. Todos estamos conscientes de que observamos el mundo en nuestro alrededor, y que también nos observamos a nosotros mismos. Sin embargo, tenemos un punto ciego en nuestra capacidad de observación. Hay un lugar que no nos es fácil observar. Este punto ciego es el lugar en el que nos posicionamos para observar lo que observamos. El lugar donde nos paramos.

No solemos verlo, porque ese lugar está precisamente ocupado por el observador que somos. Está tapado por él. El observador tiene dificultades para observar el lugar donde se para a observar, precisamente por pararse en él.

Al no observar dicho lugar, el observador no logra percibir que todas sus observaciones están dirigidas desde ese lugar. De cambiar de lugar de observación lo que observe ahora resultará diferente. Nuestra incapacidad para reconocer lo anterior, genera en nosotros una mirada no sólo inocente, sino distorsionada. Una mirada incapaz de reconocer que lo que observamos está afectado por nuestra propia mirada. Las cosas no tienen sólo una manera de ser vistas, tienen infinitas maneras de ser observadas, y cada mirada se dirige hacia ellas desde una perspectiva a exclusión de otras. La mirada no es sólo aquello que nos permite ver, ella hace que veamos lo que vemos de una determinada manera. Todo es visto de acuerdo al sello de la mirada que lo ve.

Nuestra capacidad de acción, por lo tanto, depende del tipo de observador que somos, de la mirada que desplegamos sobre las cosas. Si el resultado que observamos se nos presenta como problemático e insatisfactorio, y nos enfrentamos a una dificultad para alterarlo, ello puede eventualmente resolverse si desplazamos, si modificamos nuestra mirada. Al cambiar el tipo de observador que somos, puede suceder que discurramos alternativas de acción que antes no veíamos y podamos ahora resolver lo que previamente no podíamos. Puede suceder también que aquello que se nos presentaba como problemático deje de ser visto así, y logremos esta vez disolver (en oposición a resolver) el problema antes encarado.

11. El sistema

Los seres humanos somos seres sociales. Vivimos no sólo en la historia, sino también en convivencia con otros. No somos seres

previamente constituidos y luego insertados en la historia y en sociedad con otros. El propio ser que somos, en cualquier momento de nuestro devenir, se constituye a partir de la particular inserción en su entorno social. No es posible separar nuestro carácter individual de nuestro carácter social. La individualidad que cada uno desarrolla y que lo hace ser el tipo de persona que es, recoge y está marcado por las condiciones históricas y sociales que a cada uno le corresponde vivir.

El eje horizontal que aparece en el gráfico de nuestro Modelo OSAR, integrado por los casilleros del Observador, la Acción y los Resultados, representa una determinada manera de concebir el ser particular que en todo momento somos. Cada uno posee una determinada manera de hacer sentido, una determinada manera de actuar y genera resultados que son diferentes de los que produce otro individuo. Pues bien, cada uno de esos mismos casilleros está condicionado por el o los sistemas a los que pertenecemos y a los que hemos pertenecido en el pasado. La manera como observamos, la forma como actuamos y, consecuentemente, los resultados que obtenemos en la vida, remiten tanto a los sistemas en los que hemos participado, como a las posiciones que hemos ocupado en sus respectivas estructuras.

¿De qué estamos hablando? De la comunidad a la que pertenecemos, de la familia en la que nacimos, del barrio donde crecimos y donde hicimos de ciertas amistades, de la escuela en la que nos formamos, de los amores que desarrollamos, de las organizaciones en las que trabajamos. En cada uno de estos sistemas ocupamos determinadas posiciones y ellas también afectaron nuestra manera de observar y de actuar y, consiguientemente, los resultados que entonces obtuvimos y que todavía obtenemos. Si esos sistemas hubiesen sido otros, o bien, si hubiésemos ocupado posiciones diferentes en ellos, seríamos otro tipo de persona y muy probablemente observaríamos y actuaríamos de diferente manera, generando resultados distintos.

Todo esto implica que si deseamos producir cambios profundos y estables en nuestra forma de comportarnos, muchas veces no es suficiente incorporar nuevos repertorios de acción, o incluso producir cambios en el observador que somos, sino que a menudo es preciso modificar el o los sistemas a los que pertenecemos. De no hacerlo, dichos sistemas seguirán ejerciendo su efecto condicionante previo, pudiendo incluso revertir aquellos cambios que momentáneamente alcancemos en nuestros comportamientos.

Esto sucede a menudo, por ejemplo, como resultado de algunos programas de capacitación que se desarrollan en organizaciones. A pesar de que en un comienzo tenemos la impresión que ellos podrían desarrollar transformaciones profundas, esto, en los hechos, no se produce. Los cambios inmediatos que esos programas generan no logran estabilizarse en el tiempo y quienes participan en ellos muy pronto vuelven a sus antiguas prácticas. El aprendizaje inicial no logra conservarse. ¿Cabe concluir entonces que dichos programas de capacitación fueron ineficaces? Sin duda. Pero es importante calificar la raíz de la ineficacia. El problema no siempre está en aquello que el programa acometió, sino en lo que le faltó acometer. El problema suele residir en el hecho que no se modificó el sistema de la organización y éste siguió presionando por desarrollar los comportamientos iniciales que la capacitación buscaba sustituir. Para que se conservaran los nuevos aprendizajes, muchas veces era necesario transformar el sistema que inducía los comportamientos anteriores. Al no hacerse esto, quedamos con la impresión equivocada que todo el proceso fue ineficaz.

Por lo tanto, el cambio del observador resulta, muchas veces, insuficiente. Cuando es el sistema el que induce determinados comportamientos, es necesario no sólo modificar el tipo de observador que tal sistema instituye, sino el propio sistema. En otras palabras, es preciso convertir a los nuevos observadores en líderes capaces de modificar los sistemas de los que forman parte.

Llamamos líderes precisamente a quienes asumen el desafío de modificar los sistemas sociales a los que pertenecen.

Para cambiar el sistema social al que pertenecemos suele ser importante ser capaces de observarlo. Muchas veces las propias condiciones críticas que acompañan el desarrollo de los sistemas sociales, restringiendo la capacidad de desempeño de sus miembros, ayuda a que ellos comiencen a visualizar el sistema que los mantiene atrapados. Con grados muy diversos de conciencia, hay miembros que logran reconocer que las restricciones que ellos encaran residen en los sistemas sociales en los que se desenvuelven.

No obstante nuestra capacidad para reconocer el efecto condicionante de los sistemas a los que pertenecemos sobre nuestro comportamiento es restringida. De manera espontánea, no siempre observamos tales sistemas como sistemas. O bien, no percibimos con claridad las muy diversas relaciones que establecen entre sí los diferentes componentes que conforman su estructura. Dicho en otras palabras, los seres humanos no solemos desarrollar una mirada sistémica de manera espontánea.

Cuando miramos a nuestro alrededor, distinguimos eventos, secuencias de eventos, pudiendo, incluso, establecer algunas relaciones entre dos o más eventos. Sin embargo, tenemos dificultades para reconocer la amplia red de interrelaciones que mantienen entre sí los diversos elementos que nos rodean e incluso las muy diversas relaciones que nosotros mismos mantenemos con ellos y el efecto que ellos ejercen sobre nosotros. En otras palabras, solemos tener dificultades para observar sistemas y observarnos a nosotros mismos siendo parte de ellos. Ello hace que el sistema, tal como sucedía con el observador, se mantenga oculto como condicionante del comportamiento humano. Por lo general, es necesario que alguien nos introduzca, decimos incluso que nos «inicie», en el desarrollo de una mirada sistémica.

12. Evaluación: cuando el observador observa los resultados

Ya hemos introducido los actores principales del Modelo OSAR: los Resultados, la Acción, el Observador y el Sistema. Es necesario ahora, describir algunas de las relaciones más importantes que se establecen entre ellos.

Una vez que un individuo, dado el observador que es (y condicionado por el sistema al que pertenece), actúa como actúa y, al hacerlo, genera los resultados que genera, tal individuo, como buen observador que es, no puede menos que observar esos resultados y evaluarlos. Muy posiblemente se preguntará: «¿Me satisfacen o no me satisfacen?». No olvidemos que la satisfacción representa un criterio básico de evaluación de los resultados que obtenemos en la vida. Si su respuesta es que esos resultados lo satisfacen, tal individuo muy probablemente seguirá adelante con su vida y no pondrá en cuestión tales resultados. Ello nos parece sensato.

El problema surge si, como producto de esa observación evaluativa, su respuesta es: «No, ese resultado no me satisface». Éste es el caso que nos interesa. A partir de esa insatisfacción, lo importante es precisar cuáles son los distintos caminos que se le abren. No todos reaccionamos de la misma manera, ni lo hacemos en forma similar en toda circunstancia. Pero examinemos cuales son los principales caminos que esta coyuntura nos abre.

Resignación metafísica

Un primer camino consiste en observar ese resultado insatisfactorio, alzar los hombros y posiblemente decir, «¡Y qué voy a hacer! ¡Eso fue lo que pude hacer!». A veces diremos: «¡Eso es lo que puedo!». Y a partir de ese momento recurriremos, quizás, a las variadas respuestas que provienen del cajón de nuestra metafísica. «¡Dado como soy, no puedo pretender un resultado diferente!». O bien: «Dado como él/ella es, ¿qué otra cosa

puedo esperar?». En otras palabras, recurrimos a la categoría del «ser» para conferirle sentido a ese resultado insatisfactorio y con ello congelamos la posibilidad de intervenir en él.

Ese es el tipo de respuesta que, por regla general, buscamos combatir[42]. La llamamos la respuesta de la resignación metafísica. Y ese es el principal problema con la metafísica: nos induce a la resignación y cancela, muchas veces en forma prematura, el camino de la transformación. El problema central de la metafísica no es que niegue la transformación, desde un punto de vista filosófico, sino que induce a la resignación, y cancela posibilidades reales de cambio. Su problema principal no es, por lo tanto, sólo filosófico, terreno en el que sin duda también hay que enfrentarlo, sino en la práctica de la vida. Dicho en otras palabras, la metafísica restringe nuestras posibilidades de plenitud en la vida.

Lo dicho no implica desconocer que no todo nos es posible. Somos seres limitados y el principal dominio de tales limitaciones es nuestra biología. Como nos suele reiterar Humberto Maturana, sólo podemos hacer lo que nuestra biología nos permite. Nuestra biología no nos permite hacer cualquier cosa y, por lo tanto, tendremos que aceptar que no podemos alcanzar ciertos resultados. Yo ya no puedo ser el futbolista destacado con el que, quizás, soñé cuando era joven. Hoy la biología no me permite ese resultado. Es posible incluso que, quizás, no me lo permitiera cuando era adolescente, aunque de ello no pueda estar seguro. En ingles, suele decirse, «The sky is the limit». En rigor, nuestro principal límite es la biología.

Pero la biología no es el único límite. Los seres humanos somos seres éticos y también nos auto-imponemos determinados límites frente a acciones que desde un punto de vista biológico

[42] Éste es uno de los enemigos predilectos del coaching que se define como ontológico.

eventualmente podríamos hacer. Sabemos que las acciones que realizamos determinan el ser en el que nos constituimos. Como solemos reiterarlo múltiples veces, nuestro actuar no sólo revela el ser que somos, premisa que aceptamos. El principal problema reside en el hecho de que nuestro actuar genera, entre sus múltiples resultados, el ser en el que devenimos.

El ser no nos está dado, como nos insinúa la metafísica. Del ser que devenimos somos irremediablemente responsables. El sentido fundamental de la vida se conjuga en las opciones de ser que se determinan con nuestras acciones. Cada uno, con sus acciones, participa en el ser que deviene. El ser es el resultado más importante que genera nuestro actuar. Al actuar de una o de otra manera, es nuestro propio ser lo que estamos comprometiendo. En ello reside la dimensión profundamente ética del comportamiento humano. El eje fundamental de nuestra existencia, en consecuencia, está determinado en uno de sus extremos por la biología y, en el extremo opuesto, por la ética. Y aunque nuestro espacio de posibilidades está acotado, ello no impide reconocer que dentro de él, nuestras posibilidades siguen siendo infinitas[43], tal como suponemos que es el cielo.

Explicación justificante

Existe un segundo tipo de respuesta frente a un resultado insatisfactorio. Ésta no se compromete tan rápidamente como la anterior con la resignación, aunque muchas puedan terminar también en ella. Este camino se caracteriza por un observador

[43] Ello está asociado a los dos conceptos geométricos de lo infinito. Uno de ellos apunta a la capacidad de una línea de proyectarse infinitamente más allá de sus extremos. El segundo concepto reconoce que al interior de una línea acotada por sus extremos y, por lo tanto, impedida de proyectarse más allá de ellos, hay infinitos puntos. En el primer caso, nos acercamos a la noción de una infinitud macroscópica, a lo infinitamente grande; en el segundo, de una infinitud microscópica, a lo infinitamente pequeño.

que al evaluar un determinado resultado como insatisfactorio, se pregunta: «¿Por qué?». «¿Qué fue lo que produjo este resultado que no me agrada?». Cada vez que preguntamos «por qué», lo que suele venir a continuación es una explicación. En otras palabras, toda explicación presupone la pregunta del por qué, incluso cuando no se haya hecho de manera explícita[44].

Este camino abre posibilidades que no abría el primero. La pregunta por el por qué puede llevarnos a identificar factores en nuestro comportamiento (o en el comportamiento de los demás) que, de modificarse, podrían mejorar el resultado de manera de hacerlo satisfactorio. Este camino, por lo tanto, encierra un potencial que el anterior no poseía, dependiendo del tipo de respuesta que se ofrezca a esas preguntas. En la medida en que toda respuesta a una pregunta sobre el por qué, genera una explicación, dependiendo del tipo de explicación que entreguemos, podremos ir más lejos o más cerca en la posibilidad de obtener un resultado que nos sea satisfactorio.

Sin embargo, existe una modalidad de explicación que hace que esa posibilidad aborte. Se trata aquella explicación que hace de justificación. Pareciera ser una explicación como cualquier otra, pero sus efectos son completamente diferentes pues, en vez de identificar los factores que determinan el resultado insatisfactorio de manera de habilitar su transformación, lo que hace en rigor es conferirle a dicho resultado un manto legitimador. Es importante saber distinguir, por lo tanto, las explicaciones genuinas de las justificaciones. Una vez que generamos una justificación quedamos con la sensación de haber explicado un resultado que no nos gusta, pero hemos simultáneamente

[44] Esto es interesante. En la vida muchas veces operamos a partir de explicaciones que aparecen desconectadas de las preguntas por el por qué que originalmente les dio lugar. Un ejercicio poderoso es aquel que toma esas explicaciones y, en vez de darlas por sentadas, acríticamente, rehace la pregunta original del por qué y le busca respuestas alternativas.

clausurado la posibilidad de modificarlo. Resulta interesante reconocer cómo las justificaciones suelen, muchas veces, inclinarse hacia la metafísica. «¿Que por qué pasa eso?», «Porque ella es como tú bien sabes», «Porque me tocaron los padres que tu conoces», «Porque yo soy así».

Un problema adicional con las justificaciones, más allá de comprometer la posibilidad de modificar el resultado, es que muchas veces tendemos a creer que ellas son intercambiables con los resultados y, en tal sentido, sustituyen nuestro compromiso de generar determinados resultados. Pareciera que dijéramos: «No hice aquello a lo que me había comprometido, pero permíteme que te cuente por qué». Lo que muchas veces viene a continuación no es una explicación genuina, que identifica factores imprevisibles que impidieron la consecución de lo prometido, sino un conjunto de justificaciones espurias que no logran justificar nuestros incumplimientos. Lo reiteramos frecuentemente: ni una explicación, ni menos una justificación, son capaces de sustituir un resultado. Éste es un lema que no siempre es adecuadamente reconocido en nuestras culturas organizacionales.

La justificación es un primer problema que enfrentamos cuando entramos en el terreno de las explicaciones. No es el único. Un segundo problema guarda relación con lo que llamamos *externalización*. Cuando esto sucede, en vez de recurrir a las categorías metafísicas que legitiman el resultado y bloquean la posibilidad de transformarlo, esta vez se vincula ese resultado a las acciones que lo generaron. Esto suele ser poderoso. Sin embargo, se puede caer en la tentación de sólo considerar las acciones de los demás, sin involucrar también en las explicaciones, las acciones de la persona que provee la explicación.

Con la *externalización*, tal persona se blinda a sí misma de toda responsabilidad en el resultado considerado insatisfactorio. Se dice, por ejemplo: «Ello sucedió porque tal persona hizo

tal o cual cosa». Sus propias acciones no son parte de la ecuación que generó el resultado insatisfactorio. El recurso de la *externalización* se caracteriza por apuntar con el dedo acusador hacia fuera y por la dificultad de dirigirlo hacia uno mismo. Ello no hace sino debilitar nuestras explicaciones. En primer lugar, por incompletas. Pero, en segundo lugar, y tal como ya lo expresamos, por cuanto desvía la atención del terreno en el que tenemos nuestra mayor capacidad de intervención: nosotros mismos.

Pero existe un tercer camino frente a un resultado insatisfactorio. Es aquel que surge de la declaración: «¡Lo voy a cambiar! ¡Esto tiene que mejorar!». Cuando tomamos este camino, se abre de inmediato un territorio que no estaba presente antes. Entramos en el dominio del aprendizaje. Ello implica que debemos ahora buscar la manera de modificar la forma como actuamos.

13. El aprendizaje

El aprendizaje es aquella acción que nos conduce a un cambio de la acción. Ese es su propósito: llegar a hacer lo que antes no hacíamos y, muchas veces, lo que antes no podíamos hacer. Un resultado insatisfactorio es por definición el producto de una acción inefectiva. Al comportarnos de la manera que lo hicimos no logramos incrementar nuestro nivel de satisfacción. Toda acción busca hacerse cargo de una situación que no nos complacía, y resolverla. Si la acción no produce la satisfacción deseada, es indispensable modificar la forma como actuamos. Para ello recurrimos al aprendizaje. Tenemos, sin embargo, distintos tipos de aprendizaje, y el gráfico del Modelo OSAR nos permite identificarlos.

Aprendizaje de primer orden

Un primer tipo de aprendizaje –que suele presentársenos como primera opción– es aquel que llamamos aprendizaje de primer

orden[45] . Se trata de un tipo de aprendizaje en el que, estando conscientes de que es necesario modificar las acciones para obtener diferentes resultados, nos dirigimos, al interior del modelo, directamente a producir cambios en el casillero de la Acción. Las preguntas que entonces nos hacemos son las siguientes:

- ¿Qué debo hacer que no hice?
- ¿Qué debo dejar de hacer?
- ¿Qué nuevos repertorios de acción debo incorporar?
- ¿O acaso debo hacer lo mismo de manera diferente?
- ¿Qué faltó en mi actuar previo?
- ¿Estoy en condiciones de hacer aquello que previamente faltó?
- De no ser así, ¿cómo puedo adquirir las competencias que me hacen falta?, etc.

Podríamos añadir muchas preguntas más de este mismo tipo. Todas ellas, sin embargo, tienen un rasgo distintivo: buscan hacer alteraciones en el casillero de la Acción. Esto es lo propio del aprendizaje de primer orden.

Aprendizaje de segundo orden

No obstante, hay ciertas acciones que no podremos hacer y, consecuentemente, ciertos resultados que no podremos alcanzar, de considerar tan sólo opciones de aprendizajes de primer orden. Como lo hemos dicho antes, el aprendizaje de primer orden tiene límites; sus posibilidades de transformación están acotadas. Y para superar tales límites, en la medida en que no nos hallemos restringidos por nuestra biología o por nuestra ética, disponemos de un segundo tipo de aprendizaje. Lo llamamos el aprendizaje de segundo orden[46].

[45] Éste se corresponde con lo que Chris Argyris llama «single loop learning».

[46] Éste, en cambio, se corresponde con lo que Argyris llama «double loop learning».

En este segundo tipo de aprendizaje, se sabe que el cambio del resultado que se desea va a requerir de un cambio de la acción. Pero se reconoce que las acciones remiten al observador que somos y que mientras tal observador se mantenga, los cambios de acciones que son requeridos no se obtendrán. Se sabe que para cambiar determinadas acciones se requiere modificar previamente el tipo de observador que somos. Lo propio del aprendizaje de segundo orden, por lo tanto, es que conlleva un cambio del observador. Ello implica que se trata de una intervención dirigida al casillero del Observador. La expectativa implícita es que, al modificarse el observador, se disolverán aquellos límites que previamente afectaban al casillero de la Acción.

La relación del eje horizontal del Modelo OSAR, en el que están situados el Observador, la Acción y los Resultados, es una constante de toda modalidad de desempeño. Los resultados son producidos por acciones y estas acciones suelen verse condicionadas por el tipo de observador que somos. Sin embargo, tal como lo planteáramos previamente, cada uno de los tres elementos que conforman este eje horizontal (observador, acción y resultado) suele estar afectado por el sistema al que los individuos pertenecen. De ser éste el caso, el aprendizaje individual puede ser insuficiente para disolver los límites que la acción encara. Para que tales límites sean superados, se requiere de algo más que de estrategias de aprendizaje individual, sean éstas de primer o de segundo orden. Es necesario introducir cambios en el sistema que opera sobre los individuos, restringiendo su campo de comportamiento. Ello implica un tipo de intervención diferente.

Aprendizaje transformacional

Existe una opción de aprendizaje que todavía no hemos explorado. Cuando entramos en una modalidad de aprendizaje de segundo orden, dirigida a modificar las acciones a través de

cambios en el observador, es preciso reconocer que dichos cambios pueden ser de órdenes muy diferentes. Las intervenciones en el observador pueden tener niveles distintos de profundidad. Algunas de ellas, por ejemplo, pueden consistir en introducir determinadas distinciones que el individuo en cuestión previamente desconocía. Ello logra un determinado cambio del observador. Sin embargo, se trata de cambios relativamente superficiales[47].

Pero hay otras intervenciones que tocan lo que podríamos llamar el núcleo básico o el corazón del observador. Nos referimos a aspectos de un determinado observador que han devenido recurrentes en él y que se manifiestan independientemente del cambio de circunstancias. Estos factores conforman, más bien, una modalidad particular de observar, modalidad que pareciera caracterizar a un individuo. Dado su carácter recurrente, e independiente de circunstancias específicas, tal modalidad de observación se nos presenta como propia de la manera de ser de esa persona, como un rasgo, diríamos, de su alma[48].

---

[47] Muchos aprendizajes de primer orden, dirigidos centralmente al casillero de la Acción, suelen requerir algún tipo de cambio del observador y, por lo tanto, involucran simultáneamente un determinado aprendizaje de segundo orden. Veamos algunos ejemplos. Deseamos aprender un nuevo programa de computación. Para hacerlo será necesario aprender algunas distinciones que previamente no teníamos. Por ejemplo, la tecla F4 en este programa tiene un uso que no corresponde al que tenía en el programa que anteriormente utilizábamos. Cuando vamos a la escuela y tomamos una determinada asignatura, aprendemos distinciones que modifican el observador que éramos hasta entonces. Se trata por lo tanto de experiencias de aprendizaje de segundo orden.

Muchas personas suelen definir el coaching ontológico como un tipo de intervención que se caracteriza por cambiar el observador que somos. Ello es un error. El coaching ontológico se caracteriza por su capacidad de transformar el tipo de ser que somos y no sólo el observador. Lo que es propio del coaching ontológico no es el aprendizaje de segundo orden, sino el aprendizaje transformacional.

[48] Entendemos por alma la forma particular de ser de una persona.

Es muy posible que esa misma persona considere que en la medida que tal rasgo define su forma de ser, sólo le cabe aprender a vivir con él. Es también posible que aunque considere que existe la posibilidad de cambiarlo, no esté dispuesta a ello. Pero no estar dispuesto a modificarlo no implica necesariamente que no sea modificable. A veces nos sucede que la vida nos impone el dilema de tener que optar por conservar o por transformar este tipo de rasgos, rasgos que muchas veces parecieran asociarse con nuestro sentido de vida. Se trata, sin duda, de experiencias difíciles. Soltar una forma habitual de ser, que nos ha acompañado por mucho tiempo, no es fácil. Es más, por lo general solemos tener razones muy elaboradas para justificarlas[49].

---

[49] A veces estos rasgos están asociados a lo que consideramos nuestras más profundas convicciones. Sin embargo, hay momentos en los que los seres humanos nos encontramos en una especial encrucijada: nuestra vida enfrenta una pérdida de sentido y, sin embargo, nos es muy difícil poner en cuestión aquellas convicciones que han precitado esa crisis. Estamos en lo que podríamos llamar una crisis del paradigma de sentido que hasta entonces nos ha acompañado. Enfrentamos una tensión entre la búsqueda de soluciones que procuran salvar las convicciones que forman parte del núcleo básico del observador y la posibilidad de cuestionarlas.

No es fácil cuestionar aquello que hemos elevado al rango de convicciones. El problema es: ¿qué es prioritario? ¿Aquello que llamamos «nuestras convicciones», o la crisis de «sentido de vida» a la que muchas veces ellas nos han conducido? Enfrentados en esta encrucijada, ello nos plantea un dilema ético. Y no son pocas las veces en la que el dilema asume la forma de una oposición entre un determinado «principio» ético y los resultados de vida que ese mismo principio nos impone.

De ninguna manera estamos sugiriendo un trato liviano o frívolo frente a «nuestras convicciones». Particularmente cuando ellas representan el elemento que sustenta nuestro sentido de vida. El problema se plantea cuando precisamente se produce una brecha entre convicciones y sentido de vida. Cuando por aferrarme a estas convicciones, lo que sacrifico es precisamente el sentido de mi vida. Esta es la disyuntiva que nos interesa y frente a la cual, pensamos, no siempre respondemos favoreciendo la pauta ética de orden superior. A este respecto sostenemos que no hay nada superior a la preservación del sentido de la vida. Si el aprendizaje nos abre la posibilidad de resolver una crisis de sentido de vida, quizás -y cada uno debe hacer sus propias opciones-, lo más ético sea permitirnos cuestionar esas convicciones que han terminado por destruir el sentido de nuestra vida.

Lo que nos interesa es reconocer que, al interior del aprendizaje de segundo orden, que busca el cambio del observador, podemos distinguir un tipo de aprendizaje que por su profundidad modifica aspectos que aparecen asociados a nuestra particular forma de ser. Nos interesa, reconocer que esta posibilidad de aprendizaje existe, que ella es una opción de aprendizaje. A esta modalidad la llamamos aprendizaje transformacional[50].

Es importante hacer un alcance sobre el aprendizaje transformacional, dado que en torno al él, suelen producirse algunos malentendidos. Algunos entienden que el aprendizaje transformacional implica un cambio radical en la forma de ser de un individuo. Ello no está mal, pero queda sujeto a lo que entendamos por radical. Si por radical entendemos total, en el sentido de que el ser del individuo que se constituye a partir de esta modalidad de aprendizaje es completa y totalmente diferente al ser que estaba constituido antes de la experiencia de aprendizaje, será evidentemente muy difícil detectar experiencias de aprendizaje de este tipo.

En toda experiencia de aprendizaje, lo que se conserva suele ser mayor que lo que se transforma. Ninguna modalidad de aprendizaje se traduce en una transformación completa del individuo. Siempre podremos reconocer en él o en ella, rasgos del ser que conocíamos en el pasado. Por lo tanto, quienes esperen del aprendizaje transformacional una transformación total, difícilmente van a aceptar que este tipo de aprendizaje puede realizarse.

Sin embargo, si por aprendizaje transformacional concebimos un tipo de transformación de una profundidad tal que

[50] Esta modalidad profunda de aprendizaje ha sido una de nuestras áreas predilectas de investigación. No haremos una exploración detallada de ella en esta oportunidad. Sin embargo, cabe señalar que ella está fuertemente asociada a la práctica del coaching ontológico que ha sido un campo importante de desarrollo vinculado a la ontología del lenguaje.

nos conduce a reconocer una ruptura con «ciertos» patrones de observación o de comportamiento que habían sido característicos de la forma anterior de ser de la persona, no tendremos dificultades para reconocer la posibilidad de este tipo de aprendizaje. Reconoceremos que, en determinados dominios, se ha producido una ruptura en la forma habitual de ser de ese individuo, un punto de inflexión en un aprendizaje lineal y acumulativo, un determinado salto cualitativo. Una de las características sobresalientes de este tipo de aprendizaje es precisamente la alteración o ruptura de la linealidad.

¿Dónde cabe distinguir esta ruptura de la linealidad? En su manera de interpretar los hechos de la vida, en las nuevas modalidades de acción que ahora emergen, pero, por sobre todo, en el tipo de resultados que ese individuo puede alcanzar. El aprendizaje transformacional disuelve el muro de imposibilidad con el que el individuo antes chocaba. Lo que previamente le hacía sospechar que, quizás se había encontrado con una barrera asociada a su particular forma de ser, ahora pareciera haberse esfumado. La imposibilidad metafísica con la que creía haberse encontrado, se ha desvanecido. Ello suscita no sólo su sorpresa, sino también la de aquellos que lo rodean.

El argumento anterior se dirige contra algunas reacciones de escepticismo con las que algunos miran la posibilidad de un aprendizaje transformacional. Pero también nos encontramos –y no sin buenas razones– con la reacción opuesta. La de quienes no tienen problemas en reconocer aprendizajes de este tipo y que nos argumentan que todo aprendizaje, por definición, es siempre transformacional. En efecto, éste es un muy buen punto. La transformación es el rasgo inherente de todo aprendizaje, tanto que aprendizaje y transformación muchas veces pueden ser usados como sinónimos.

Sin embargo, ello no impide reconocer que muchas de las transformaciones que genera el aprendizaje se realizan,

siguiendo el modelo de cambio en los paradigmas, preservando en el tiempo aquellas recurrencias a partir de las cuales podemos tipificar una determinada forma de ser del individuo. Todo paradigma, como lo hemos argumentado previamente, posee un centro, que se suele conservar a pesar de que el paradigma esté cambiando. El aprendizaje transformacional implica, en consecuencia, una modificación de un nivel de profundidad que no siempre está presente en otras experiencias de aprendizaje.

Lo característico del aprendizaje transformacional es, en definitiva, su impacto en las condiciones existenciales del individuo, en el carácter de las relaciones que éste comienza a establecer con los demás, en su capacidad de conferirle a su vida un sentido diferente. Se trata de un aprendizaje que no sólo altera la relación instrumental (técnica) que el individuo mantiene con el mundo, sino que modifica el dominio de la ética[51]. Con el aprendizaje transformacional podemos hablar de una mutación o de una metamorfosis del alma, de esa forma particular de ser de cada individuo.

---

[51] A partir de comienzos de la década de los sesenta se inicia en los Estados Unidos una línea de desarrollo teórico que adopta el nombre de «aprendizaje transformacional». Muy pronto se convertirá en un amplio «research program» que dará cabida a diferentes orientaciones y tendencias. Algunas de ellas siguen en pleno desarrollo. Hay otras, sin embargo, que culminan en un fuerte escepticismo frente a sus propios objetivos iniciales.

Nos interesa darle seguimiento a una de estas últimas líneas, aquella desarrollada por Edgar Schein, quien es, además, un importante portavoz a nivel internacional en el campo de la «cultura organizacional» y el liderazgo. Edgar Schein ha sido un destacado profesor de la Sloan School of Management del MIT y fue uno de los pioneros al interior de la corriente de pensamiento del aprendizaje transformacional.

Examinemos los antecedentes de esta corriente. Algunas experiencias surgidas de la Guerra de Corea en la década de los cincuenta van a desconcertar a la opinión pública norteamericana. Veían en los medios de comunicación lo que acontecía con algunos prisioneros de guerra norteamericanos que habían sido

capturados por las fuerzas enemigas e internados en campos de concentración chinos. Cuando salían de ellos, hacían furiosas declaraciones contra su país y defendían la causa del enemigo. Quienes los habían conocido antes no los reconocían ni lograban entender lo que podía haberles pasado. Los prisioneros se mostraban como personas muy diferentes en relación con quienes habían sido. Esas experiencias fueron muy pronto calificadas de «lavado de cerebro».

Muchos se planteaban cómo se había logrado una transformación semejante; qué era lo que generaba en aquellos prisioneros un cambio tan inesperado como radical. En otras palabras, cuáles eran las bases para generar en ellos un cambio tan significativo de actitudes, creencias y comportamiento. Estas experiencias parecían expandir los límites previamente aceptados del aprendizaje, lo que muchos tomaron como un desafío para la investigación. De descubrirse las bases de estas transformaciones, se pensaba, podrían producirse cambios que podrían ser altamente beneficiosos. Ese es el origen del programa de «aprendizaje transformacional».

Desde muy temprano la investigación sobre el aprendizaje transformacional se vio marcada por las características de las experiencias del campo de concentración que lo habían iniciado. El modelo subyacente era el de la tortura. Se habló de «persuasión coercitiva» y se exploraron los efectos en el aprendizaje de la presión por la fuerza para lograr influir en los demás y cambiar sus disposiciones iniciales.

En marzo del 2002, la Harvard Business Review le hizo una entrevista a Edgar Schein en la que éste evalúa los resultados de este «research program» (The Anxiety of Learning, HBR, marzo 2002). Schein había sido el principal pionero en desarrollarlo. Sus conclusiones son demoledoras. En sus palabras, el aprendizaje transformacional es una experiencia muy difícil de generar, que se produce muy escasamente y cuando sucede se sustenta en un inmenso sufrimiento, generando en quienes participan en ella una gran angustia. Todo ello compromete, en la opinión de Schein, el que podamos desarrollar adecuadamente esta modalidad de aprendizaje. El «research program» puede declarase abortado.

Las conclusiones de Schein son interesantes. En parte, estamos de acuerdo con ellas. Dados los presupuestos en los que se sustentó el programa de investigación, sus resultados no podían sino ser altamente discutibles. Schein lo entiende bien. ¿Pero implica ello acaso que no existe otra plataforma en la que pueda sustentarse una investigación exitosa sobre el aprendizaje transformacional? En este respecto, no podemos sino discrepar con Schein. Lo que él declara abortado es tan sólo una opción particular sobre la cual concebir este tipo de aprendizaje. Pero ella dista de ser la única.

Nuestra propia experiencia nos muestra que el aprendizaje transformacional es perfectamente posible. Sin embargo, para que sea exitoso

Aprendizaje transformacional y *metanoia*[52]

Los antiguos griegos utilizaban el término *metanoia* para referirse a este tipo de aprendizaje. *Metanoia* significaba para ellos una ruptura de nivel interior, un salto cualitativo en la forma de ser de un individuo. Con ello se hacía referencia al tránsito hacia un plano de emocionalidad, y comprensión diferente de aquel en que hasta entonces se había vivido. En este entendido, implicaba una radical mutación en el sentido de la vida.

Este tipo de aprendizaje involucraba un cambio de mente, cambio que producía en la vida una modificación en la dirección que hasta entonces habíamos seguido. Tal experiencia de aprendizaje se convertía en un hito, en un punto de inflexión en nuestras vidas, y en la manera como le conferíamos sentido al mundo, a los demás y a nosotros mismos. Muchas veces ella resultaba luego de determinados ritos de iniciación. Lo que estaba en juego en las experiencias de *metanoia* no era la adquisición de nuevos repertorios de acción, sino la modificación de los presupuestos a partir de los cuales actuamos.

La palabra *metanoia* es recurrente en el Nuevo Testamento –en boca de Juan Bautista primero y de Jesús, después– y se le asigna un papel determinante en el mensaje de Jesús. *Metanoia* involucra conversión, aceptar el nuevo sistema de creencias que nos ofrece Cristo. Desgraciadamente la traducción habitual de este término a nuestras lenguas ha sido «arrepentimiento» o «penitencia». Tanto Juan Bautista como Jesús al invitarnos a la metanoia, nos habrían convocado a arrepentirnos. Pero ello

---

éste debe sustentarse en una plataforma ética que es exactamente la opuesta a aquella que marcara el desarrollo del programa de investigación seguido por Schein y muchos otros. Dicha plataforma ética, de signos opuestos a aquella que se funda en el modelo de la tortura, permite alcanzar experiencias de aprendizaje transformacional tan exitosas como frecuentes.

[52] En esta sección he contado con la valiosa colaboración de Luz María Edwards.

tergiversa el sentido original del término. La palabra griega, si bien recoge la noción de hacerse consciente de una falla en el pasado, no se queda allí, incubando sentimientos de culpa y mirando hacia atrás, sino que traslada la mirada al futuro en un movimiento de esperanza, de reparación y de aprendizaje a partir del reconocimiento de un error, de una carencia o de una falta. El arrepentimiento se sustenta en la culpa e implica una mirada dirigida al pasado, con lo que inmoviliza o al menos debilita la capacidad de transformación. Al dirigirse al futuro y no al pasado, la *metanoia*, en su sentido más profundo, lleva a producir un «renacimiento» en quien la experimenta, al permitir el surgimiento de una forma de ser que previamente no estaba presente.

Metanoia quiere decir literalmente «más allá de la mente», esto es, más allá de las categorías mentales que hasta el momento nos han gobernado. Es una palabra clave, a la que se ha dado también la traducción de «conversión», aquel acto o proceso que nos conduce a llegar a convertirnos en un ser diferente, de aquel que habíamos sido. Normalmente le damos a ese término un sentido religioso. Sin descartar que muchas veces pueda implicar una transformación religiosa, no tiene que ser así necesariamente. Existen muchas otras formas de participar en procesos profundos de transformación personal.

En este proceso profundo, que llamamos *metanoia*, sucede que se vislumbra como posible aceptar lo que antes parecía inaceptable, no como si se tratara de una derrota, sino como una disposición activa y victoriosa respecto de la manera habitual de reaccionar que nos conducía y que nos mantenía en un estado de insatisfacción. Se vislumbra como posible lograr aquello que anteriormente juzgábamos fuera de nuestro alcance. Tiene lugar entonces un cambio en el mismo núcleo del observador. Este fenómeno es lo que hemos llamado «aprendizaje transformacional».

La apertura, la nueva mirada que emerge en estos procesos, pasa necesariamente por abandonar antiguas opiniones, *emocionalidades* recurrentes, convicciones no revisadas a las cuales nos sentíamos estrechamente vinculados, y que daban forma a nuestra vida. Para efectuar un aprendizaje transformacional es indispensable dejar atrás la mirada habitual con que observábamos el mundo. «No se pone vino nuevo en odres viejos», dice Jesús[53]. De no ser así, nuestro aprendizaje quedará en el estadio del segundo orden, aprendizaje que modifica, pero no transforma.

Este desplazamiento de los mecanismos habituales de pensar y de sentir, supone un espacio vacío, un silencio, constitutivos de la experiencia mística en todas las tradiciones, y que lo son también de la experiencia del hombre común cuando hace silencio de las propias conversaciones internas, de los juicios habituales, de ciertos estados anímicos, siempre antes justificados, tales como el resentimiento, la culpa o la resignación.

Cabe preguntarse ¿es esta transformación posible para todo ser humano? La respuesta universal es «sí». Más aún: es posible en esta existencia. Cuando hablamos de *metanoia*, no nos referimos a lo que podría suceder después de la muerte del cuerpo físico, o en el fin de los tiempos. Se puede pasar de la muerte a la vida durante la existencia terrenal. No es otro el mensaje de los Evangelios y de los libros sagrados de todas las tradiciones: de los sufíes, los budistas tibetanos, los *yogis* de la India. Esta transformación es posible, y supone el paso de un nivel de forma de ser a otro nivel de forma de ser.

Si hemos de transitar por ese camino, nuestro punto de partida se encuentra en el ser corriente que hoy día somos. Es el estadio que las tradiciones asimilan a la «muerte»,

---

[53] Mateo 9:17

(«Dejad que los muertos entierren a sus muertos»[54]) y que se compara también con el sueño. Las enseñanzas tradicionales en ese entendido hablan de «despertar». Para nosotros, ese despertar consiste en cambiar el punto de mira del observador que somos. La *metanoia*, la transformación, el salto de nivel, «más allá», no es otra cosa que la muerte del antiguo observador, de un observador que llega a ser tocado en su núcleo más profundo y que, soltando, tomando, desde su vacío, desde su silencio, y desde la humildad de la declaración de ignorancia, se atreve a dar el gran paso.

Todo camino de aprendizaje transformacional, de *metanoia*, lleva a lo que se ha llamado «la muerte de sí mismo», la muerte de cierto nivel, de cierto punto de observación, para acceder a uno nuevo. Una vez más los Evangelios nos proporcionan una metáfora: «si el grano no cae en tierra y muere, se queda solo; mas si muere, da muchos frutos»[55]. Todos son llamados a esta transformación. No estamos hablando aquí de psicología o de moral. No se trata sólo de llegar a ser menos egoísta o más equilibrado emocionalmente. Se trata de una experiencia interior remecedora que se presenta como una muerte y una resurrección en esta vida. No estamos hablando de reformar o modificar, sino de transformar: de un observador que abandona el pedestal desde donde observa y construye su mundo, y lo cambia por otro. Desde este nuevo sitial, su mundo será otro. Sostenemos que podemos aspirar a transformaciones a este nivel: a una *metanoia* en esta vida que podrá –o no– vincularse con la noción de una divinidad externa y que permitirá una expansión del ser-en-camino que somos, a mayores o menores grados de transformación.

El aprendizaje transformacional nos lleva a otros dominios en que el abandono de «los odres viejos» permite el

---

[54] Lucas 9:60

[55] Juan 12:24

advenimiento de otras voces. Para el cristianismo la culminación de este proceso se expresa como «Ya no soy yo que vive, es Cristo que vive en mí»[56]. Hay que advertir, sin embargo, que una *metanoia*, una transformación de ese orden, no tiene lugar por sí sola. Vivimos apegados a nuestra manera habitual de aprehender lo que entendemos por «la realidad», a través del filtro de nuestros miedos, y esperanzas, de nuestros juicios y opiniones, de nuestros rechazos y deseos; de los estereotipos del bien y el mal que han gobernado nuestras vidas. Y llega entonces el momento de soltar. Recordemos la severidad de Cristo hacia los doctores de la ley, hacia los fariseos, hacia aquellos que observan a la perfección los mandamientos, y que transmiten dogmas de generación en generación, pero que no se han transformado de manera de aprehender su espíritu[57].

Desde esa «nada», desde ese «sólo sé que nada sé», comienza a tomar forma el nuevo observador, el hombre nuevo. La *metanoia* está en marcha: más allá de los juicios, de la inteligencia, de la mente: de las antiguas categorías. Meta: más allá. En el núcleo profundo comienza a desarrollarse una dinámica generadora de nuevas formas de ser. Y esto, en el caso de las diferentes ascesis se conduce a través de técnicas muy concretas. Las enseñanzas espirituales son unánimes al respecto. Y, por nuestra parte, sabemos que esa transformación puede lograrse a través de prácticas sustentadas en la Ontología del Lenguaje.

En nuestra propuesta, el primer paso hacia la transformación se da en el casillero de los Resultados del Modelo OSAR. Cuado nos invade la sensación –a veces global, difusa– de que algo no anda bien en nuestra vida, de que no estamos satisfechos, y que algo tiene que cambiar, estamos mirando nuestros resultados. ¿Por qué ellos no generan en nosotros la expansión

---

[56] Pablo, Gálatas 2:20

[57] Lucas 11: 37-52

que esperábamos, el contentamiento, el bienestar? Al identificar aquellos resultados que no fueron los que esperábamos, y superados los niveles de explicaciones, justificaciones o resignación, nos dirigimos al casillero de la Acción, y nos concentramos en intentar acciones diferentes. A esto llamamos aprendizaje de primer orden. Cuando, sin embargo, advertimos que los resultados siguen siendo insatisfactorios, a pesar del cambio en las acciones, podemos dirigirnos al casillero del observador, y efectuar algunas modificaciones allí, que permitan mejorar aquellos resultados: aprendizaje de segundo orden.

Puede, sin embargo, suceder que los resultados aún no nos satisfagan; o bien, puede ser que, habiendo obtenido los resultados previamente deseados, aún sintamos esa suerte de insatisfacción, que empieza a perfilarse como algo más hondo. Estamos entonces a un paso de declarar nuestra ignorancia y nuestra apertura a ese otro tipo de aprendizaje. Nos encontramos en el umbral de la *metanoia*.

Aunque el dominio religioso pueda o no estar involucrado en este tipo de experiencias, el dominio de la ética suele estar siempre presente en ellas. La transformación en el dominio del ser constituye un giro ontológico que se vive como un significativo y fundamental desplazamiento ético, por cuanto implica un cambio en nuestro sentido de vida y, muchas veces, en el tipo de relaciones que mantenemos con los demás.

II
EL OBSERVADOR

1. Fenomenología del observador

La manera cómo observamos las cosas

Comenzaremos diciendo algo que bien podría parecer una obviedad: la forma cómo vemos las cosas es sólo la forma como vemos las cosas. Si reflexionamos un poco sobre esta proposición, reconoceremos, sin embargo, que en general suponemos que lo que hacemos es más que ver las cosas como las vemos: creemos que la forma como vemos las cosas corresponde a como las cosas son. De alguna manera damos por sentado que los seres humanos tenemos la capacidad de percibir las cosas en la transparencia de su ser, sin mayores filtros.

Basta, sin embargo, con situarnos desde la perspectiva de nuestra biología para reconocer los múltiples filtros que ella nos impone. Descubrimos que nuestras percepciones resultan de la forma como distintas perturbaciones ambientales desencadenan diferentes reacciones en nuestra estructura biológica. Los colores que percibimos, los sonidos que oímos, resultan todos ellos de los rasgos propios de nuestro sistema nervioso y de nuestros órganos sensoriales. Esos colores y sonidos, tal como los percibimos, no existen independientemente de nosotros. Ello no niega la importancia de los estímulos que los provocan, en la medida en que despiertan reacciones en nuestra biología. Pero el contenido de nuestras percepciones y de nuestras sensaciones remite a nuestra particular conformación biológica.

La forma cómo vemos las cosas, entonces, es sólo la forma cómo las vemos. Nada nos permite decir cómo las cosas son.

No sabemos cómo ellas son. No podremos saberlo nunca. Esto significa que cada uno observa las cosas de acuerdo al tipo de observador que es. Pero sucede que, como los seres humanos podemos compartir lo que observamos, suponemos que las cosas son realmente así. Si lo que yo observo parece ser lo mismo que observa mi vecino, tendrá que ser que las cosas son como ambos las observamos. Pero esta conclusión es altamente discutible.

En la vida diaria aceptamos como ciertas muchas cosas que, después de un análisis más riguroso, nos aparecen llenas de contradicciones. En este momento, por ejemplo, me parece que estoy sentado en una silla, frente a una mesa de forma determinada, sobre la cual veo hojas manuscritas e impresas. Creo que si cualquier otra persona normal entra en mi habitación, verá las mismas sillas, la mesa y los papeles que yo veo. Todo esto parece ser tan evidente, que apenas necesita ser enunciado. Sin embargo, ello puede ser puesto en duda de un modo razonable.

Concentremos la atención en la mesa. Se ve rectangular, oscura y brillante. Si la golpeo, produce un sonido de madera. Al tacto resulta pulimentada, fría y dura. Frente a esta descripción no parece haber dificultad alguna. Pero si queremos ser más precisos, empieza la confusión: aunque yo creo que la mesa es «realmente» de un mismo color, las partes que reflejan la luz parecen mucho más brillantes que las demás. Sé que si me muevo, serán otras las partes que reflejen la luz. De ahí se sigue que si varias personas en el mismo momento contemplan la mesa, no habrá dos que vean exactamente la misma distribución de colores. (Esto no tiene importancia mayor para la mayoría de los propósitos prácticos. Pero para un pintor,

por ejemplo, adquiere una importancia fundamental.) Así, de los diversos colores que la mesa parece tener, no hay razón para considerar que alguno sea más «real» que otro. Lo mismo puede decirse del material de que está hecha. Al tocarla parece pulida y lisa. Si uno de los presentes la mira a través del microscopio, sin embargo, verá asperezas, prominencias y depresiones que no aparecen a simple vista para los demás. ¿Cuál es la mesa «real»?

Una vez que aceptamos lo anterior, nos damos cuenta de la importancia de preguntarnos por el tipo de observador que somos, por el tipo de observador que nos conduce a observar lo que observamos. Esta es una pregunta que difícilmente podemos hacernos cuando suponemos que observamos las cosas como ellas son y no de acuerdo a como nosotros somos. Desde esta perspectiva, la pregunta pasa a ocupar un lugar central para entender cómo somos, cómo constituimos nuestros mundos y cómo nos relacionamos con los demás. «No vemos las cosas como son, sino de acuerdo a como somos», dice el Talmud.

Cabe preguntarse, entonces, si cada mundo está afectado por las características del que observa, y si esos mundos no son *interpenetrables*, ¿caemos entonces en un relativismo sin salida? ¿Dónde está la verdad? O, mejor, ¿a qué podríamos llamar «verdad objetiva»?

Crítica al criterio de verdad como representación

Si –como hemos visto– no podemos saber cómo las cosas son, tendremos que abandonar toda pretensión de acceso a la verdad. Pues ¿qué otra cosa es la verdad, sino precisamente la pretensión de que «las cosas son» como decimos? Ser y verdad son dos pilares fundamentales y mutuamente dependientes de la armazón metafísica. En efecto, desde Sócrates y durante siglos, el pensamiento filosófico buscó establecer las fronteras

entre lo verdadero y lo falso, entendiendo que la verdad era la expresión del ser de una cosa.

Si lo que afirmo sobre algo que percibo está en conformidad con la realidad de la cosa percibida, hablo de «verdad». Pero ello nos remite en último término, a la realidad del ser de aquella cosa. La verdad del conocer, es decir, la correspondencia entre la descripción y lo descrito, se halla fundada en la verdad del ser y en nuestra capacidad de aprehenderla tal cual es. Sin embargo, parece claro que el ser de las cosas escapa a nuestra posibilidad genuina de aprehensión. No obstante, podría alguien argumentar, si nos desplazamos a otro ámbito, dejando a un lado el elusivo ser de las cosas mismas, ¿cómo podríamos negar que es verdadero el enunciado «2+2=4»?[58]

Hay que señalar que la lógica moderna desde hace mucho tiempo se ha distanciado de la noción de verdad relacionada con nuestra capacidad de aprehensión del «ser» de las cosas. Para la lógica moderna las cuestiones de verdad se limitan a asegurar la coherencia interna entre distintas proposiciones. Lo que se llama «verdad», por tanto, es sólo un juego lógico de coherencias internas dentro de un sistema «dado». En este contexto, decir que algo es verdadero equivale a sostener que es coherente con otras proposiciones que aceptamos como válidas. Ello no da cuenta de las cosas en cuanto son.

Enfrentado a estas dificultades, que nos hacen al menos poner entre paréntesis la noción de verdad, el sentido común

[58] Hoy se ha impuesto en las matemáticas la interpretación que las verdades que ellas reivindican son estrictamente formales y remiten a la coherencia interna de sus proposiciones. Ello ha permitido el desarrollo de matemáticas alternativas, según los postulados de los que se arranque. Si partimos del postulado que 2+2=4, tendremos un tipo particular de matemáticas. Si partimos del postulado de que 2+2 no son 4, generaremos otro tipo de matemáticas. Véase a este respecto, Rafael Echeverría, *El Búho de Minerva: Introducción a la filosofía moderna*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1990.

levanta argumentos que le permitan preservar la solvencia de aquellas certezas con que se desenvuelve en el mundo. ¿Cuáles son aquellos factores que nos conducen a la ilusión de creer que los seres humanos podemos saber cómo las cosas son realmente?

Nos parece necesario, por lo tanto, indagar en aquellos criterios que nos llevan a esa ilusión. Al examinar los fundamentos de la creencia de que nuestras observaciones nos muestran cómo las cosas son, pensamos que existen dos factores que nos inducen a ella: el consenso y la efectividad.

El argumento del consenso

El sentido común señala que en múltiples ocasiones nuestras observaciones coinciden, o al menos parecieran coincidir, con las observaciones efectuadas por los demás. Si tú y yo observamos lo mismo, ¿no nos permite ello concluir que estamos observando las cosas como ellas realmente son? La respuesta, sin embargo, ha de ser negativa. El que dos o más personas observen lo mismo sólo indica que dos o más personas observan lo mismo. Pero no es posible inferir, sin dar un salto al vacío, que ello indica que las cosas son como las observamos. Ello no se resuelve incrementando el número de personas que participan del consenso. El que mil personas coincidan en que las cosas son de una determinada manera no será nunca un argumento para demostrar que ellas son efectivamente así.

Hay distinciones que están fuertemente determinadas por nuestros condicionamientos biológicos. Podemos aventurar, por lo tanto, que hay un rango de fenómenos que todo ser humano dotado de condiciones biológicas normales, podrá distinguir. Compartimos distinciones que tienen ese origen: ruidos, colores, formas, a los cuales damos nombre y que constituyen un espacio de consenso.

El argumento del consenso no sólo surge de aquellas condiciones biológicas que como seres humanos compartimos. Existen también espacios comunes de sentido dentro de los cuales operamos, y que inducen a entender como verdaderos ciertos sentidos consensuados. Por ejemplo, se vivía, hasta no hace muchos siglos, en la convicción consensuada de que el sol giraba alrededor de la tierra. Cada oficio o profesión, a su vez, representa un dominio particular de observación conformado por un conjunto de distinciones compartidas por quienes practican esa profesión u oficio. Existe un espacio consensuado de distinciones al cual se asigna generalmente un valor de verdad. No obstante, tal valor de verdad tiene como único fundamento el consenso que lo sustenta, y no el que esté dando cuenta del ser de aquello sobre lo que se pronuncia.

Verdad y ética

De la presunción que el consenso garantiza la verdad, considerada como el conocimiento de las cosas tal cual ellas son, resulta una consecuencia de importancia en nuestras modalidades de convivencia con los demás. En efecto, mientras el consenso se mantenga, la presunción de verdad es inofensiva. El problema surge en el momento en que alguien aparece en escena rompiendo el consenso y observando las cosas de otra manera. El tipo de relación que tenderán a establecer los que presumen poseer la verdad con el observador que se opone, será muy distinto del tipo de relación que establecerán con él los que sólo se reconozcan como observadores diferentes, sin que ello los conduzca a presumir que acceden a la verdad. Para los primeros, el innovador, por ejemplo, es un ser que se ha desviado del recto camino, alguien que ha caído en el error y la falsedad. En otras circunstancias, quienes se han situado fuera del espacio consensual que caracteriza a una determinada comunidad, han sido considerados como herejes, infieles, sacrílegos o pecadores y ello ha inducido a imponer sobre

ellos la exclusión, el castigo o la muerte. El criterio de verdad ha servido, por lo tanto, de coartada para justificar la violencia.

La presunción de disponer de la verdad nos crea la ilusión de tener derechos sobre quien no coincide con nosotros. Como nos señala el biólogo Humberto Maturana, toda reivindicación de verdad se traduce en una exigencia de obediencia para el que no coincide con quien presume poseerla. Y ello define una particular modalidad de relaciones sociales y de convivencia humana. Si bien defendemos el rigor conceptual de la noción del observador, su importancia fundamental no reside, sin embargo, en el dominio conceptual. Simultáneamente, ella nos habilita a desarrollar con los demás una ética de convivencia diferente.

Hasta ahora hemos estado apegados a la idea que la ética requiere fundarse en la verdad y, muy particularmente, en una verdad que está más allá de los seres humanos y sus contingencias, en principios universales a los que es necesario acceder para luego limitarnos a seguir y aplicar. Éste es uno de los elementos *fundantes* de la propuesta metafísica. Desde allí se señala que cualquier intento de cuestionar esa noción de verdad trascendente nos sume inevitablemente en un relativismo ético, que en rigor destruye los propios cimientos de la ética. Si no hay verdad, se nos argumenta, todo está permitido y dejamos de estar en condiciones de separar el bien del mal.

Este argumento es esgrimido muchas veces con tintes de amenaza y muchos son los que, al llegar a este punto, optan por retroceder antes de caer en el abismo de tal indeseable relativismo ético.

Desde muy distintos lados, sin embargo, se ha comenzado a revisar esta argumentación y se ha planteado que la relación entre verdad y ética, antes planteada, lo que produce es,

exactamente lo contrario de lo que se concluye. Tal relación, se argumenta, nos hace menos éticos en vez de más éticos. Esa relación debilita a la ética en vez de fortalecerla.

Son muchos los que han desarrollado argumentos en esta dirección. Bástenos citar, como ejemplo, lo que señala Robert L. Scott:

«Si uno puede actuar con certeza de verdad entonces cualquier efecto de esa acción puede ser visto como inevitable, ello es, determinado por los principios frente a los cuales el individuo es simplemente el instrumento; el individuo que actúa no es responsable del dolor, por ejemplo, que sus acciones puedan imponerle, tanto a sí mismo como a otros. El hombre que se concibe como el instrumento del Estado, o de la historia, o de alguna verdad de cualquier tipo, se coloca a sí mismo más allá de las demandas éticas, pues se dice, en efecto, 'No soy yo quién es responsable'.

«Por el contrario, quién actúa sin certeza debe asumir la responsabilidad de hacer de sus actos, los mejores posibles. Debe reconocer los conflictos que resultan de las circunstancias que encara, maximizando el bien potencial y aceptando responsabilidad por el daño inevitable. Si la persona actúa en circunstancias en las cuales el daño no es una posibilidad siempre presente, entonces no se ve confrontado por preguntas éticas ... Actuar con las intenciones de generar buenas consecuencias, pero aceptar responsabilidad por todas las consecuencias en la medida en que ellas puedan ser conocidas, es parte de lo que significa ser ético»[59]

Sustentar la ética en la verdad implica, en último término, delegar en tal verdad la responsabilidad de nuestro proceder.

[59] Robert L. Scott, «On Viewing Rethoric as Epistemic», Central States Speech Journal, 18 (1967).

La verdad nos hace menos éticos y nos blinda frente a nuestro sentido de responsabilidad individual. Cuando actuamos sabiendo que no somos poseedores de la verdad y sospechando de la solidez y plena validez de nuestros principios, desde la incertidumbre y la humildad, seremos más prudentes y cuidadosos y, como consecuencia de ello, incrementaremos nuestra responsabilidad ética frente a nuestro comportamiento. Se suele creer que la verdad ilumina cuando en rigor éticamente ella nos encandila y nos ciega. Pocas personas son tan peligrosas como aquellos que se creen poseedores de la verdad y dejan de sospechar de sí mismos.

El argumento de la efectividad

Un segundo factor que nos conduce a pensar que podemos saber cómo las cosas son, es el juicio de efectividad. Cuando, a partir de una determinada forma de observar o interpretar las cosas, logramos los resultados que buscamos, tendemos a suponer que nuestra modalidad de observación o de interpretación debió haber sido verdadera. Después de todo, decimos, «funcionó». En tal caso, usamos la práctica como criterio de verdad. Como dicen los ingleses: «The truth of the pudding is in the eating»... Decimos que «la verdad del pastel se encuentra en que me lo como». Sin embargo, aquí efectuamos nuevamente un salto lógico. La práctica no puede demostrar la verdad de nada. El único criterio que nos provee la práctica, es un criterio de poder. Nos muestra que una modalidad de observación o de interpretación es capaz de generar acciones que otra modalidad no puede. En otras palabras, que la primera, para un determinado observador, es más poderosa que la segunda. Pero nada podemos concluir sobre la capacidad que ellas tengan de adecuarse como las cosas realmente son.

A estas alturas de nuestra argumentación, suele aparecer alguna persona que siente que, al cuestionar de esta manera el criterio de verdad, la estamos llevando demasiado lejos y nos

dice: «Pues no negarán que la verdad existe, ¿verdad? Después de todo, ¿no lo confirma la ciencia? ¿O sostienen que tampoco en las ciencias existe la verdad?». Nuestra respuesta no puede sino ser «En efecto. Eso es lo que estamos sosteniendo. La verdad como representación del ser de las cosas es siempre insostenible. Incluso en las ciencias. Ellas no se eximen de lo que hemos dicho». Pero, hoy en día, esto no es un problema para las ciencias. Ellas lo saben. Es más, ellas nos demuestran que las verdades que ella reivindica son sólo válidas hasta que el propio desarrollo científico demuestra lo contrario. Las ciencias han sido un cementerio privilegiado de innumerables verdades del pasado. La historia de las ciencias está plagada de ejemplos de interpretaciones que en un momento fueron consideradas portadoras de la verdad, hasta que apareció otra diferente que hizo que la primera pasara a ser considerada falsa. Nadie nos ha mostrado mejor que las mismas ciencias, el carácter provisional de sus conclusiones.[60] Ello llega a tal punto, que la ciencia no puede excluir la posibilidad de que cada una de sus supuestas verdades presentes pueda ser demostrada falsa en el futuro. Ninguna lleva un sello de garantía. Su vigencia no está asegurada para siempre. Extremando el argumento, podemos sostener que para las ciencias, no se puede descartar la idea que todas sus supuestas verdades del presente, puedan ser demostradas falsas en algún momento del futuro.

Sostenemos que la disyuntiva verdad-falsedad es débil, poco poderosa. Y esto ¿por qué? Pues, porque la presunción de verdad nos amarra innecesariamente a las interpretaciones que consideramos verdaderas, y limita nuestra apertura a observar otras interpretaciones como más poderosas que las nuestras. Cada vez que presumimos haber alcanzado la verdad, nos

[60] Así, en el ámbito de la filosofía de las ciencias, ya nadie toma la verdad como representación, sino como espacios de consenso, sustentados por pares que consideran que ésa es la mejor explicación. Lo característico de las explicaciones científicas, como veremos más adelante, no es su carácter verdadero, sino su poder generativo.

relajamos, bajamos la guardia y disminuimos el interés en examinar el poder de interpretaciones alternativas. Ello obviamente termina limitando nuestra capacidad de innovación y, por ende, nuestra competitividad y capacidad de contribuir al desarrollo de interpretaciones todavía más poderosas que aquellas de las que disponemos. Desde esta perspectiva, la presunción de verdad es siempre retardataria.

Sin embargo, aquello que destacamos como el elemento central del cuestionamiento del criterio de verdad, en el sentido de representación del ser de las cosas, no es su dimensión retardataria, sino el tipo de ética de convivencia que de ella se deduce. El criterio de verdad nos conduce a una ética de convivencia excluyente en la que se penaliza la diversidad. Uno de los méritos que reviste la noción del observador consiste precisamente en que habilita y ofrece fundamento a una ética de la convivencia basada en el respeto mutuo.

Muchas veces determinadas interpretaciones nos parecen verdaderas, en tanto, generan los resultados que esperamos, hasta el momento en que emerge otra diferente, más eficaz y por lo tanto más poderosa. En ese momento descartaremos la anterior, considerándola falsa.

El criterio alternativo del poder

Sostenemos que el criterio que nos permite discernir entre diferentes interpretaciones, es el juicio que podamos hacer sobre el poder de esas interpretaciones. Toda manera de observar el mundo, toda forma de conferir sentido, abre o cierra determinadas posibilidades en la vida; admite o inhibe determinados cursos de acción. A esto nos referimos cuando hablamos del poder que está involucrado en las distintas formas de interpretación. El *kritérion* (palabra griega que designa el estándar de un juicio válido) en el ámbito de las interpretaciones, es el poder y no la verdad.

Mientras más vemos, más posibilidades se nos abren, lo que equivale a decir, en nuestra interpretación, que somos más poderosos. Nuestra observación es más poderosa, en la medida en que nos ofrece mayores caminos para la acción. Mientras menos posibilidades de acción se nos abren, más impotentes somos. El *kritérion* diferenciador entre observadores, estará dado finalmente por su mayor o menor poder para expandir su mundo. Las diferencias entre observadores residen en gran medida en su rango de apertura en el mirar, en el espectro de matices y diferencias que son, o no, capaces de establecer. Es innegable la incidencia que tiene esta dimensión diferencial en la calidad de la convivencia humana.

2. La afirmación de la realidad exterior

Hemos dicho que no nos es posible hablar de «verdad objetiva», entendiendo por ella el dar cuenta del ser de las cosas. ¿Debemos, en consecuencia, inferir que todo es subjetivo? ¿Ha de negarse para el observador la posibilidad de afirmar la existencia de una realidad exterior a él? Evidentemente no. No negamos la existencia de una realidad objetiva. Sólo negamos la posibilidad de un conocimiento objetivo de esa realidad, de un conocimiento que sea independiente del observador que la observa y que, en consecuencia, no se vea afectado por él.

El negar que podemos conocer cómo las cosas son, no significa negar su existencia. La tendencia natural, espontánea, es sostener que la realidad está ahí, y que es tal cual la percibimos. Más aún, que todos la perciben de la misma manera. Esta posición –salvo el caso de los escépticos y algunos sofistas– fue indiscutida por un largo tiempo en la filosofía. Ni siquiera constituía un problema. Sin embargo, desde los inicios de la filosofía moderna se ha puesto en cuestión nuestra capacidad para la aprehensión efectiva del «ser» de las cosas.

En el siglo XVIII Kant efectúa un giro copernicano en la filosofía al plantear que el entendimiento posee leyes que son previas a los objetos que se le presentan. Para saber qué somos capaces de conocer, debemos saber cuáles son esas condiciones. El ejercicio de esas leyes permite y exige al que conoce ordenar la experiencia desde esas limitaciones. La aprehensión de las cosas en sí escapa a las posibilidades del conocimiento humano, sostiene Kant. Lo único que podemos conocer son las cosas intervenidas –y en consecuencia modificadas– por las condiciones de nuestro entendimiento. Al examinar el hecho del conocer, Kant concluye que esa realidad: la mesa, la silla, los papeles de que hablábamos, son inaccesibles para nosotros, tal como ellas son.

EL PLANTEAMIENTO DE KANT

La estructura de la conciencia está constituida por dos tipos de elementos a priori (independientes de la experiencia). Primero, lo que Kant llama las formas puras de la intuición o la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Ambos son formas de organización de la experiencia y no atributos de los objetos. Los objetos no son una condición de nuestra experiencia del espacio, pero el espacio sí es condición de nuestra experiencia de los objetos. El tiempo, por su parte, corresponde a la forma del sentir interior. Es una condición del conocimiento humano que nos obliga a percibir las cosas una después de la otra, en secuencia, puesto que no somos perfectos. Si lo fuéramos podríamos percibir todo de una vez.

Kant establece una distinción entre lo que las cosas son al interior del contexto de la experiencia humana: la cosa-en-mí o fenómeno, y aquello que queda fuera de la experiencia: la cosa-en-sí: el noúmeno. Sólo podemos conocer los fenómenos: las cosas como aparecen a la conciencia.

En segundo lugar, la estructura de la conciencia está formada por conceptos a priori, que corresponden a los diferentes tipos de relaciones a partir de los cuales los datos que provienen del mundo exterior se ensamblan en una coherencia: son las categorías.

Cuando conozco algo –dice Kant– lo transformo, lo modifico. Espacio, tiempo y categorías son aportados por mí en ese acto del conocer, y su efecto es ordenar el caos de sensaciones que provienen del mundo externo. Lo que conozco es el resultado de lo dado por la realidad externa, más lo puesto por mí. Así, el conocimiento es en cierto modo una transformación de lo real. Esto significa que la mente humana no es, como se pensó, una tabula rasa en que vienen a imprimirse los estímulos llegados del exterior. La mente humana interviene activamente en la experiencia que es el conocimiento. El caos de sensaciones es procesado, nombrado, reconocido, sin lo cual «para nosotros no es nada», como señalara Kant.

Estamos lejos de la noción de que el ser humano era un receptor pasivo de lo que la realidad externa imponía a sus sentidos, y a su comprensión: el observador actúa sobre esa realidad y le da la forma, la secuencia y las relaciones que su estructura de observador exige. Lo que llamamos conciencia es un producto de esa acción y en esa acción el observador se constituye. No quiere decir esto que el observador «constituya» la realidad. Sólo constituye la manera en que da cuenta de ella. Y esta manera es propia de él, le pertenece.

3. «Nuestra verdad»

Si bien somos tajantes en cuestionar que los seres humanos sean capaces de acceder a «la» verdad, a una verdad que es tal para todos y cualquiera, ello no nos impide aceptar, que cada

individuo, puede hacer de determinadas creencias, «su» verdad y hacer de ellas criterios reguladores de sus interpretaciones, de sus acciones y, en último término, de sus vidas.

En rigor, la vida muchas veces nos obliga a hacer determinadas opciones y erigirlas como criterios reguladores de nuestra existencia. Es más, muchas veces estamos dispuestos a subordinar nuestra vida para preservar la validez que le otorgamos a dichas creencias. Estamos incluso dispuestos a sacrificar nuestras vidas por preservar la validez que les otorgamos. Muchas (aunque no todas) de esas experiencias revisten una dimensión noble que enaltece a quienes así se comportan. Sin embargo, así como «nuestras verdades» nos pueden conducir a nobles actos de entrega y de sacrificio personal, dependiendo de cómo las tratemos, pueden también conducirnos a sacrificar la vida de otros o a justificar hacerles daño.

No nos oponemos, por lo tanto, a levantar determinadas creencias o premisas como criterios reguladores de nuestra existencia y en convertirlos en «nuestra» verdad. Pero sólo en la medida que ellos no sean considerados como «la» verdad, como criterios que todos deben obligadamente respetar y cuando ello no sucede, ello nos autoriza a excluirlos, castigarlos o eliminarlos. «Nuestra» verdad no nos confiere poder para someter a otros. A diferencia de la verdad metafísica que resulta tan sólida como inquebrantable, esta otra opción de verdad personal es una modalidad de verdad blanda, precaria y provisoria.

4. Somos observadores diferentes

Dado que, como hemos visto, cada uno percibe el mundo a su manera, podemos afirmar que somos observadores diferentes. En ese sentido, podemos decir que cada individuo trae su mundo a la mano, de tal manera que existen tantos mundos como observadores hay. En un mismo espacio puede encontrarse una multiplicidad de mundos. Cada observador

ve ciertas cosas y no observa otras, como puede comprobarse fácilmente al escuchar los comentarios que diferentes personas hacen sobre una película, una obra de teatro, una exposición pictórica o algún concierto al que han asistido en grupo.

La forma como cada individuo observa contiene luces, sombras y espacios ciegos: su mundo está constituido por las cosas que es capaz de ver y también por lo que es incapaz de ver. Desde esa perspectiva, cada observador posee fortalezas y debilidades. Los mundos más iluminados, aquellos que disciernen más matices y variantes, están dotados de mayores posibilidades, de opciones más numerosas y más abiertas. Pero estas posibilidades no son infinitas. Cada observador tiene límites: ninguno es capaz de observarlo todo.

Podría alguien preguntarse, entonces, si cada observador es diferente, si cada uno trae consigo su propio mundo, ¿quiere decir esto que da lo mismo cómo sea cada cual? La respuesta es tajantemente negativa. No da lo mismo. Y no puede dar lo mismo por cuanto es la observación la que confiere sentido al acontecer. Cada observador genera sentido en forma distinta, y de esa manera particular de generar sentido, surgen las acciones que visualiza como posibles. Ese es su punto de arranque para actuar de una manera y no de otra. Ahora bien, si somos observadores diferentes, y no da lo mismo, ya que es la observación la que confiere sentido, ¿cuál es el criterio para discernir entre diferentes interpretaciones? Ya vimos que no podemos esgrimir el argumento de la «verdad». ¿Qué nos queda, entonces?

5. El Primer Principio Ontológico

La ontología del lenguaje representa un esfuerzo por ofrecer una nueva interpretación de lo que significa ser humano, interpretación que reivindica el situarse fuera de los parámetros del programa metafísico que ha servido de base durante largo

tiempo a la forma como observamos la vida. En tal sentido, se trata de una propuesta post-metafísica.

Hemos sostenido en las reflexiones precedentes que nos es imposible acceder al «ser» de las cosas. En consecuencia, hemos puesto en cuestión la noción de «verdad», tradicionalmente asimilada a la expresión del ser de las cosas. En ese entendido, lo que planteamos no tiene la pretensión –no podría tenerla– de proponerse como «la verdad», sino como una interpretación que ofrecemos de lo que significa ser humano. Ella se desarrolla a partir de ciertos principios que definen la propuesta de la ontología del lenguaje. El primero, que llamamos el principio del observador, puede formularse así:

«No sabemos como las cosas son.
Sólo sabemos como las observamos o como las interpretamos.
Vivimos en mundos interpretativos.»

A primera vista, parece que nos encontramos ante un principio inocente, sin mayores consecuencias. Sin embargo, basta mirarlo con algún detenimiento para comprobar que sus implicancias afectan en forma determinante la manera como nos situamos ante la pretensión de verdad y ante la convivencia.

En el marco de esta interpretación, la mirada del observador queda despojada de su aparente inocencia: al ser constructor de su observación del mundo, se descubre responsable de lo que observa. Se nos replicará, y con razón, que muchas veces se producen acontecimientos que podemos calificar como negativos con fundamentos sólidos, aunque no tengan que ver directamente con nosotros (un asesinato, una catástrofe). Eso es efectivo, pero a ello hay que agregar que la manera como eso nos afecta o no nos afecta, el juicio de valor que hacemos al respecto y las acciones que emprendemos o evitamos para mejorar una situación que entendemos injusta o dañina, pertenecen a cada uno.

Según sostuviera Nietzsche, cada percepción, cada idea, es sólo una interpretación, una perspectiva. Esta manera *perspectivista* de encarar el mundo es constitutiva del ser humano. No podemos escapar a ella. No es posible, en consecuencia, argumentar con la lógica de la verdad. La perspectiva es siempre singular, pero lo es de una manera tal, que no impide el juego de pluralidad de perspectivas: no hay una única interpretación.

No existen entonces, siguiendo a Nietzsche, normas objetivas que determinen cuál de nuestras interpretaciones es correcta y cuál es falsa. Y en ese entendido, para él la existencia humana representa un desafío moral permanente. El ámbito de las ideas morales está constituido por los juicios del observador: no hay fenómenos morales, dirá Nietzsche, sino únicamente interpretaciones morales de los fenómenos.

6. Lo ético versus lo conceptual en la noción de observador

Una vez que presumimos nuestra capacidad de saber cómo las cosas son, una vez que construimos la noción realista de verdad a la que nos hemos estado refiriendo, emerge un factor diferente que nos amarra a ella y nos dificulta abandonarla. Se trata del fantasma del relativismo ético. Tras él existe un argumento válido que no es posible desconocer. En su versión habitual, este argumento dice lo siguiente: si descartamos el criterio de verdad, todo pareciera posible, y si todo es posible no tenemos cómo discernir éticamente entre diferentes comportamientos. El cuestionamiento del criterio de verdad pareciera cubrir con un manto de legitimidad cualquier comportamiento humano, por muy aberrante que éste nos parezca. ¿Cómo podemos ahora discernir, por ejemplo, entre un Hitler y un Gandhi?

Consideramos necesario examinar críticamente el presupuesto básico en el que este argumento se apoya. Se trata de la noción de que hay que fundar la ética en la verdad. Este es, por

lo demás, uno de los pilares del «programa metafísico», orientación que, como hemos argumentado, fue inaugurada hace casi veinticinco siglos atrás y que ha servido de piedra angular a la cosmovisión occidental. Desde la perspectiva metafísica, impulsada por la posición adoptada por Sócrates, y que privilegia la noción del ser humano como ser racional, la verdad rige a la ética. Por ende, la ética requiere someterse tanto a la metafísica (la interpretación del ser en cuanto ser) como a la epistemología (la interpretación sobre el conocimiento válido y verdadero). La ética, por lo tanto, ocupa en este enfoque un papel subordinado.

Esto último es interesante, pues pareciera ocultarse en el argumento del relativismo ético. En él se cuestiona un determinado enfoque interpretativo (a través del cual se critica el criterio realista de verdad) desde la ética y, por lo tanto, creando la ilusión de que la ética debiera mandar sobre nuestras interpretaciones. En rigor, sucede lo contrario, en la medida en que no se ha disuelto el vínculo metafísico entre ética y verdad. La ética que se invoca se encuentra desde el inicio contaminada por el criterio de verdad y subordinada a él.

Nuestra perspectiva postula precisamente lo contrario. Al hacerlo le confiere en forma explícita, primacía al dominio de la ética. Sostiene que el criterio rector para optar por diferentes interpretaciones no es la verdad (que siempre permite ser invocada arbitrariamente por cualquiera), sino el tipo de convivencia que deseamos establecer con los demás, el que, postulamos, debe regirse por el principio del respeto, basado en normas de mutua legitimidad. Este es nuestro principio ético guía, y desde él nos orientamos para evaluar, no sólo nuestras interpretaciones, sino el propio criterio de verdad. Ya hemos visto que somos observadores diferentes, y que no hay fundamento para decir que una manera de observar es más verdadera que otra. Al considerar la diferencia como probada y legítima, nos parece infundado un argumento que califique el comportamiento

de acuerdo a criterios de verdad o falsedad. Con ello subordinamos la invocación de verdad al dominio ético, al cual le estamos confiriendo primacía.

Al conferir primacía a la ética, no disponemos de un criterio externo y anterior a ella para *fundarla*. Por el contrario, hacemos precisamente de la ética el criterio fundante por excelencia. En la medida en que disolvemos el vínculo entre ética y verdad, la ética emerge como espacio declarativo prioritario, *autofundante*, constituyente del fundamento del resto de nuestras relaciones y de las bases de nuestro conocimiento. De la misma forma, la ética emerge por sí misma, y por necesidad, carente de otro fundamento que no sea su propio poder declarativo y la capacidad de seducción que los demás le confieran. La ética no tiene otro poder que su poder de convocatoria para invitarnos a participar en modalidades de convivencia que nos sean mutuamente satisfactorias.

Nuestra interpretación, insistimos, se funda desde el inicio en la ética, en una determinada modalidad de convivencia entre los seres humanos. La modalidad que suscribimos es aquella que habilita relaciones y comportamientos sustentados en la mutua legitimidad de las personas. Por lo tanto, estamos lejos de sostener que todo comportamiento es legítimo y que toda modalidad de relación es igualmente aceptable. Nuestra noción de legitimidad no es neutral, sino que corresponde al espacio que ha de ser construido a través de relaciones que le son coherentes. Esta noción de legitimidad acepta la noción de relaciones éticamente ilegítimas, en la medida en que éstas desconozcan la legitimidad de otro ser humano. Desde esta perspectiva, el comportamiento de Hitler es éticamente ilegítimo, así como es legítimo el comportamiento de Gandhi. Estamos lejos, por lo tanto, de sustentar un relativismo ético. La relación que no se funda en el respeto mutuo no es, por tanto, merecedora de respeto y requiere ser confrontada en su ilegitimidad.

La noción de observador nos abre a la posibilidad de construir nuevas modalidades de convivencia con los demás. Ello, por cuanto nos ofrece una forma de entender y resolver nuestras discrepancias y diferencias que podría escapársenos sin esa noción. En la medida en que carecemos de ella y suponemos que el mundo que encaramos es el mismo, nuestra capacidad de hacer sentido de nuestras diferencias, será limitada.

La reflexión sobre la ética tiene para nosotros dos puntos de arranque: uno refiere a lo que llamamos el sentido de la vida, y el otro se relaciona con la calidad de la convivencia entre los seres humanos. Ambas perspectivas inciden fuertemente en la configuración del tipo de observador que somos.

«La indagación en el sentido de la vida», es como define la ética el gran filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein: la capacidad de indagar, y luego, la capacidad de actuar en coherencia con las respuestas a esa indagación, son las más importantes en la constitución del observador, desde el punto de vista de la ética personal. Hay que hacer notar, sin embargo, que no estamos refiriéndonos a una indagación teórica en el camino del conocimiento. Desde la perspectiva ética, esta modalidad de búsqueda nos lleva a encontrar la capacidad para amar la vida, que se despliega en diferentes situaciones de relación y de acciones que encontramos o generamos en nuestro caminar. Todos los ámbitos de la vida adquieren su dimensión ética en cuanto refieren a lo que se nos manifiesta como bueno y que globalmente vivimos como aquello que confiere sentido a nuestro estar en el mundo.

7. La convivencia humana

La noción que somos observadores que vivimos en mundos interpretados, que nos relacionamos con otros observadores, los que a su vez configuran sus propios mundos interpretativos, nos permite revisar los marcos y fundamentos de los juicios

que formulamos acerca del bien y el mal, de lo aceptable y lo inaceptable. De acuerdo con las nociones que hemos examinado, diferentes interpretaciones configurarán diferentes juicios sobre el sentido, sobre lo correcto y lo incorrecto.

Pero observamos que los individuos muchas veces dan por sentados sus límites morales, sin generar mayor reflexión sobre ellos. Con mucha frecuencia entran en conflicto con esos límites: se produce una suerte de doble estándar en que la vida corre por un lado y los juicios morales, por otro. El observador que se sabe observador, tiene la posibilidad de revisar el dominio de la ética, por una parte desde su convicción de que las interpretaciones pueden ser múltiples y, por otra parte, desde su necesidad de establecer los límites de aquello que considera aceptable en el marco de aquellos juicios que manifiestan lo que le da valor y sentido a su vida. En esta perspectiva, y en coherencia con la misma noción de observador, sostenemos que el límite está puesto en el respeto mutuo, el respeto hacia la diferencia, en la legitimidad que conferimos a las interpretaciones diferentes que no contravengan ese respeto.

Sin embargo, no resulta tan sencillo llevar a la acción ese principio. Podemos observar que no tenemos mayores dificultades en conversar, en la medida en que el otro sea parecido a nosotros, y mientras más parecido, mejor. La comunicación funcionará –y no sin problemas– mientras más tengamos en «común» con nuestros interlocutores. Las dificultades comienzan cuando conversamos con quienes son o piensan de manera muy diferente a como nosotros somos o pensamos. La diferencia nos ha conducido históricamente por el camino de la mutua descalificación e invalidación. Y cuando la conversación no es posible, su lugar es inevitablemente tomado por las múltiples modalidades que asume la violencia. Esta ha sido la lógica que ha guiado hasta ahora a la historia de la humanidad. La capacidad de violencia que hoy hemos acumulado es capaz de aniquilarnos a todos.

Uno de los problemas que enfrentamos hoy día es el vivir en un mundo en el que existe un proceso de disolución creciente de nuestras fronteras culturales y donde, por lo tanto, estamos obligados a convivir con observadores muy diferentes de nosotros mismos. Esa convivencia sólo tenderá a acrecentarse en el futuro y debemos prepararnos, desde ahora, para participar en ella. Sostenemos que nuestras interpretaciones tradicionales, que desconocen el papel del observador, constituirán un obstáculo importante para las nuevas modalidades de convivencia del futuro, en la medida en que busquemos establecer relaciones sólidas, profundas y perdurables y sea necesario trascender relaciones meramente instrumentales.

Si queremos evitar la destrucción de nuestra especie y del planeta, hoy estamos obligados a rectificar esta senda. La clave para hacerlo está en el respeto. El respeto entendido, siguiendo libremente a Humberto Maturana, como la aceptación del otro como diferente, legítimo y autónomo. Y en desarrollar las capacidades para construir con el otro un espacio ético-emocional basado en el respeto, la confianza y el compromiso irrestricto de servicio. El observador que interpreta el mundo tiene derecho a un espacio legitimado para su interpretación por parte de los demás. Pero ese derecho se constituye, en el mismo acto y por su misma definición, en deber de reciprocidad.

8. Cómo damos cuenta de la diferencia entre observadores

Hasta el momento, hemos postulado que el mundo que traemos a la mano, es el mundo que observamos y, que cada individuo es un observador diferente por cuanto trae consigo un mundo distinto. Si aceptamos que cada uno tiene una manera peculiar de construir perspectiva de constituirse en observador, tendremos que aceptar la coexistencia de una diversidad de mundos. Ahora bien, si hay tantos mundos como observadores, cabe preguntarse ¿qué nos constituye como observadores diferentes?

Para dar respuesta a esta pregunta se abren dos caminos: el de la historia y el de la estructura.

El camino de la historia

Nuestras diferencias como observadores tienen su asiento, entre otros factores, en que somos seres históricos. Y lo somos por cuanto hemos nacido y crecido dentro de determinadas comunidades humanas con sus tradiciones, discursos históricos y prácticas sociales. A estos factores, que se refieren a nuestra existencia en una comunidad, se agrega el de nuestras historias personales.

Nuestra observación del mundo tiene su raíz en un contexto, en un ambiente de significados que tuvieron su origen en las tradiciones pertenecientes a la historia social de que somos parte. Todo individuo genera sentido frente al acontecer, al fluir de la vida, a partir de una determinada cultura, de un cultivo social que expresa las formas como una comunidad ha ido elaborando sentidos a través del tiempo. Es a partir de esta dimensión de la existencia humana que se configuran diferentes maneras de observar, es decir, de hacer sentido. Un mismo acontecimiento puede constituir un problema para un cristiano, por ejemplo, y pasar inadvertido para un musulmán.

Otra dimensión que constituye diferencialmente nuestro ser de observadores, es nuestra historia personal, que va tomando forma en contextos cercanos, como la familia, el barrio, la escuela, el trabajo. En función de las experiencias que hemos acumulado, aprendimos a actuar de determinada manera, generamos hábitos y patrones de comportamiento, adquirimos determinados repertorios emocionales, desarrollamos los horizontes de expectativas que nos era dado esperar en ese contexto y definimos aquellos que no nos cabe esperar en el fluir de determinados acontecimientos. Cada comunidad genera sus propias historias acerca de sí misma, y los individuos desarrollan sus propias historias personales dentro

de ellas. Se trata de «cuentos» o narrativas que transcurren dentro del contexto más amplio que constituye la «historia».

El camino de la estructura

Para responder a la pregunta sobre qué es aquello que nos hace observadores diferentes, vemos que existen factores que se explican por medio de la historia. Ahora bien, hay que señalar que los componentes históricos de nuestra mirada se refieren a lo que ya aconteció, a lo que ya incorporamos como tradiciones y maneras de conferir sentido. Y, en nuestra propia historia personal, a aquellas formas habituales de juzgar, reaccionar y tomar decisiones con que nos movemos en la vida. Es decir, esa dimensión de nuestra manera de observar proviene del pasado que traemos con nosotros.

Ahora bien, si el pasado, como hemos dicho, nos constituye en el tipo de observador que hoy somos, para que así sea tenemos que ser capaces de discernir hoy en el presente, sin necesidad de referirnos al pasado, aquellas dimensiones que hoy nos constituyen y que son herencia de ese pasado. Los efectos del pasado viven en el presente y, por lo tanto, permiten ser reconocidos en él, con independencia del pasado. Ello abre el segundo camino explicativo, aquel que denominamos el camino de la estructura.

Tal como lo hemos señalado anteriormente, disponemos en consecuencia de dos caminos explicativos diferentes: el camino de la historia y el camino de la estructura. El primero despliega lo que se ha llamado una mirada diacrónica; mira al pasado y está centrado en el factor temporal. El segundo, el camino de la estructura, despliega una mirada sincrónica dirigida al presente, centrada en el factor espacial. Es importante advertir que no se trata de caminos predefinidos, que estén allí esperando que uno los tome o no los tome. Ambos caminos requieren ser construidos por el propio observador, y ello

implica apoyarse en interpretaciones que el propio observador propone o toma de prestado, sobre en qué consiste cada uno de ellos. Los propios caminos explicativos que se le abren al observador requieren de una interpretación de cómo es preciso transitarlos. Tanto la historia como la estructura no existen por sí mismas, sino como interpretaciones del observador.

Según Crisipo de Soli, cabeza destacada de la escuela estoica de Atenas, el pasado pertenece al dominio de lo necesario, en tanto que el futuro se expande al dominio de lo posible. Todo lo que sucedió en el pasado fue necesario, dadas las condiciones que existieron en el momento de su acontecer. Los hechos del pasado (no así las interpretaciones que hagamos de ellos), no admiten cambio. El hecho de que un auto me atropelló cuando tenía ocho años, no lo puedo modificar. Los griegos sostenían que ni los dioses tienen el poder de alterar lo que ya aconteció. Su poder se limita a su actuar presente y se proyecta hacia el futuro. Todo lo que aconteció se rige, por lo tanto, por el criterio de la necesidad. Sin embargo, el camino de la estructura incluye el criterio de posibilidad, en cuanto contiene la capacidad de poder intervenir en ella, de cambiarla, por lo que conlleva el germen de la transformación futura. En consecuencia, ambos son caminos explicativos válidos y cada uno hace aportes importantes. Estimamos que el camino de la estructura es más poderoso (nótese que estamos aplicando el criterio del poder) que el camino de la historia. Éste será, por lo tanto, el camino que privilegiaremos en lo que resta de nuestro análisis del observador.

Para identificar lo que nos diferencia como observadores, distinguiremos en nuestra estructura aquello que llamamos «los dominios primarios del observador» y, por otra parte, los «ejes» que sustentan nuestra particular manera de estar en el mundo[61].

---

[61] Reiteramos que estas dos vías dan cuenta de la manera como proponemos abordar el camino de la estructura. Ellos responden a nuestra interpretación de construcción de dicho camino. Nada impide que alguien proponga un camino diferente. Lo importante se determinará por los resultados que

9. Los dominios primarios del observador

Los seres vivos somos seres estructuralmente determinados. Reaccionamos en la forma en que lo hacemos de acuerdo a nuestra estructura. Ahora bien, sostenemos que, si queremos entender la estructura básica que nos constituye en el tipo de observador que somos, hemos de remitirnos a los dominios fenoménicos constituidos por la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje, los cuales se insertan en el dominio básico de nuestra biología. Cada observador se constituye en esos dominios primarios de observación, que corresponden a los dominios básicos de la existencia humana. Si bien ellos no son los únicos, los llamamos primarios porque sustentan a todos los demás. Son dominios fenoménicos irreductibles. Los fenómenos que corresponden a cada uno, no permiten su reducción a otro de los dominios. Sin embargo, ellos mantienen entre sí relaciones de coherencia.

La biología

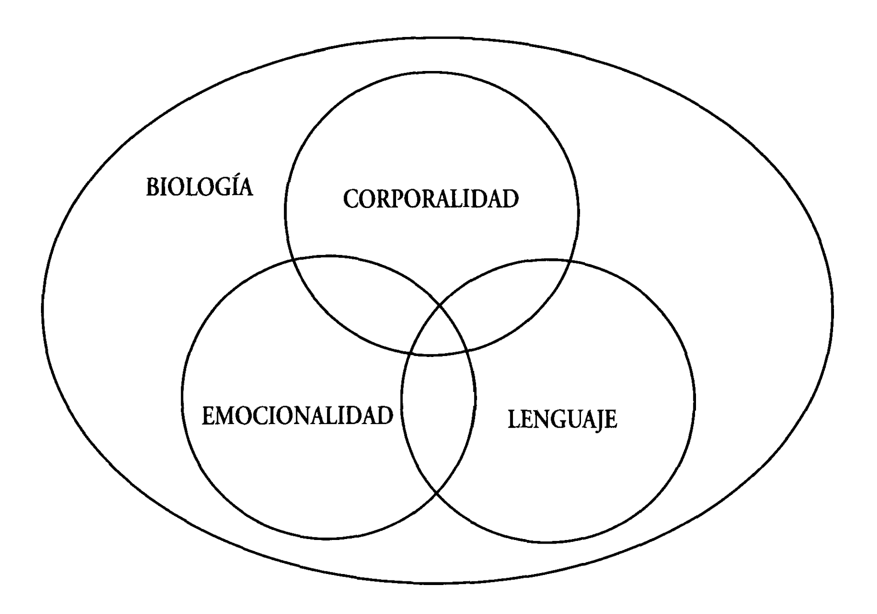
Como Maturana insiste en recordárnoslo, sólo podemos hacer lo que nuestra biología nos permite; no podemos traspasar el límite de nuestras capacidades biológicas. Sin la estructura particular del sistema nervioso, y sin los específicos sentidos de que disponemos los seres humanos, no tendríamos la capacidad de percibir, actuar y reaccionar en la forma en que lo hacemos. Toda observación está fundada en nuestra biología, aunque como veremos, no es posible reducir a ella todas nuestras diferencias como observadores. El que la biología permita la emergencia de ciertos fenómenos no significa que no haya eslabones intermedios que incidan en nuestras acciones. La capacidad de conversar, por ejemplo, está habilitada por nuestra biología, pero tiene una especificidad que le es propia. Lo mismo

---

nuestras interpretaciones sean capaces de proporcionarnos o, dicho en otras palabras, por dónde llegamos con cada uno de ellos y el tipo de comprensión y posibilidad de acción que resulten de ambos recorridos.

podemos decir de los dominios de la emocionalidad y de la corporalidad.

Dominios Primarios del Observador



Llamamos biología, al dominio de los componentes y relaciones que constituyen la estructura de nuestro cuerpo como sistema, vale decir, a la forma en que nuestros diferentes componentes se comportan y se relacionan entre sí para producir la unidad biológica que somos. Nos referimos a lo que sucede en el ámbito de los sistemas nervioso, digestivo, circulatorio, etcétera, así como a las diferentes condiciones hormonales o configuraciones genéticas.

Los seres humanos compartimos, por pertenecer a la misma especie, determinadas condiciones biológicas. Ello inmediatamente acota el tipo de observaciones que, desde el punto de vista de nuestra biología, podemos realizar. Nuestra especie, por ejemplo, no es capaz de registrar el rango de sonidos que otras especies registran, dadas las diferencias que tenemos

con ellas. A la vez, dentro de una misma especie, se producen diferencias entre sus miembros. De allí que individuos de una misma especie puedan efectuar, sólo desde el punto de vista de sus diferencias biológicas, diferentes observaciones.

> Podemos tomar como ejemplo mi propio caso particular: yo no siempre puedo distinguir los colores que otros distinguen, especialmente cuando se trata de colores suaves. Tengo lo que los médicos llaman una discromatopsia. Ello da cuenta de una diferencia en mi estructura biológica que no me permite observar colores que la mayoría de las personas percibe. ¿Significa eso acaso que los demás perciben los colores como son, y yo no? ¿Quiénes los ven como son? Pues nadie. Simplemente tenemos diferencias en nuestra estructura biológica, y la mía sucede que es minoritaria.

Observamos mundos distintos. Y toda observación está basada en nuestra biología. Hemos visto cómo cada individuo se constituye en un observador diferente desde la percepción sensorial de la realidad externa. Pero no sólo la percepción hace la diferencia de un observador con los otros. También las peculiares características del sistema nervioso, el funcionamiento de las glándulas endocrinas, la calidad de la motricidad, la vulnerabilidad de algún órgano o sistema enfermo, contribuirán a configurar un mundo propio y diferente para cada observador.

Es interesante observar, como hombres y mujeres desarrollan modos de observación diferentes, modos que muchas veces remiten a sus diferencias biológicas. Hombres y mujeres no sólo se diferencian por su sexualidad. Sus diferencias son muchos más profundas y extensas. Aparecen en el ámbito de los cromosomas, de las mitocondrias de sus respectivas células;

están presentes en su configuración ósea y muscular, en la forma que asumen muy diversos órganos (como, por ejemplo, el hígado), en sus respectivas configuraciones neuronales y en las características de sus hemisferios cerebrales, etcétera. Todo ello incide en la manera cómo hombres y mujeres observan el mundo y en las diferencias que se manifiestan en la manera cómo los describen. Ello se expresa, por ejemplo, en formas diferentes de ofrecer instrucciones sobre cómo llegar a un determinado lugar.

La corporalidad

La distinción de corporalidad hace referencia al comportamiento físico del individuo en cuanto toma posición en un sistema más amplio, en el cual se encuentra inserto. Nos situamos ahora en otro dominio de observación. Lo que está en juego aquí es el comportamiento físico de un individuo (de la unidad biológica como un todo), la forma en que esta unidad se sitúa en su entorno y las relaciones físicas que establece con las entidades que constituyen el medio en el cual en ese momento se encuentra.

Las particulares maneras de caminar, de moverse, de bailar, por ejemplo, son indicadoras de aspectos de la individualidad que dan cuenta de importantes diferencias entre las personas. Los gestos, la manera de mover las manos, de fruncir el ceño, de sentarse o de ponerse de pie; el ritmo del caminar, la postura en el trabajo, en el saludo, marcan importantes diferencias entre observadores. La corporalidad define un tipo de presencia del individuo en su entorno, en su mundo.

Desde el punto de vista de la biología, diremos que el individuo es el sistema y que sus diferentes órganos son sus componentes. Pero toda entidad es siempre, a la vez, totalidad y componente. En la perspectiva de la corporalidad, miramos al individuo como componente de un sistema más amplio del cual forma parte.

La particularidad de nuestra presencia corporal influye en la manera cómo nos situamos en el mundo. Somos observadores de un cierto tipo, si caminamos erguidos, mirando de frente y acogiendo lo que se nos presenta. Seremos otro tipo de observadores si caminamos cabizbajos, rígidos, con dificultad y mirando hacia el suelo. El mundo es uno para nosotros, si estamos sumergidos en el ritmo de la danza y es otro, si estamos corriendo una carrera de cien metros planos. Los dominios de la biología y de la corporalidad se encuentran fuertemente vinculados. Lo que sucede en el ámbito biológico condiciona lo que pasa en el ámbito corporal, y sucede lo mismo a la inversa. Pero a pesar de su interconexión, siguen siendo distintos dominios de observación.

La emocionalidad[62]

Nos encontramos siempre en un estado emocional particular. De acuerdo con la emocionalidad en que estamos en un momento dado, nuestros mundos son diferentes. Vemos ciertas cosas, y no vemos otras; emprendemos algunas accionas y otras no; tomamos decisiones en el marco de nuestro particular estado emocional.

La emocionalidad nos constituye en observadores diferentes. Distintos estados emocionales nos predisponen a observar ciertos eventos o aspectos del entorno y a no observar otros. Una persona que se encuentra distraída, por ejemplo, tenderá a observar cosas distintas de las que tenderá a observar una persona asustada. Y lo mismo podemos decir con respecto a cualquier emoción. Pero la diferencia que ella establece en el observador no se limita a lo que éste sea capaz de observar o no observar. Frente a un mismo acontecimiento dos observadores tendrán

[62] En esta oportunidad sólo entregaremos un desarrollo esquemático sobre la emocionalidad. Es importante advertir que este desarrollo dista de rendirle justicia a la importancia que el tema reviste. En nuestros planes está el proyecto de poder dedicarle un libro en forma exclusiva al dominio de la emocionalidad.

miradas distintas, de acuerdo a los tipos de emocionalidad en que se encuentren. La emocionalidad colorea nuestras observaciones de maneras diferentes. No será similar la observación de un hecho, si el observador se encuentra triste o alegre, si se halla emocionalmente tenso o relajado, si se halla confuso o asombrado, si se siente seguro o inseguro. Todas nuestras observaciones se producen en un determinado espacio emocional que las afecta. Al cambiar el espacio emocional del observador, se modifica el tipo de observaciones que realiza. Así, pues, los estados emocionales constituyen un factor central en nuestras diferencias como observadores.

Las emociones se producen cada vez que experimentamos una interrupción en el fluir de la vida. Por ejemplo, si nos llaman para comunicarnos que hemos sacado un premio en ese concurso tan importante al cual enviamos nuestro trabajo, nuestro espacio de posibilidades deja de ser el mismo. El futuro es diferente. La emoción de alegría, de optimismo, que experimentamos, reemplaza a la que teníamos antes, de incertidumbre, de aprensión.

Cuando advertimos que nuestras posibilidades se expanden, nos movemos hacia la emocionalidad positiva; cuando estimamos que nuestras posibilidades se reducen, nos desplazaremos hacia la emocionalidad negativa. Y, a la inversa, de acuerdo a la emocionalidad en que nos encontremos, la manera de observar lo que acontece y, en consecuencia, aquello que se nos presente como posible, será diferente.

Para Spinoza todas las cosas –naturales y humanas– se caracterizan por su fuerza para seguir siendo, para perseverar en el ser. El perseverar es lo que caracteriza al ser, factor que expresa la potencia de la vida. Así, el alma rechaza todo lo que disminuye su potencia y lo que hace decrecer el esfuerzo por ser. En esta dimensión de potencia de vida, se enmarcan lo que Spinoza llama las «pasiones» (o afectos-afecciones), en

tanto nos mueven hacia preservar el ser o bien, en un movimiento inverso, nos restringen o disminuyen.

Así, Spinoza distingue entre pasiones alegres y pasiones tristes, que son procesos –no estados–, pasajes de tránsito del menos al más, o viceversa; hacia la expansión de las posibilidades de preservación y desarrollo del ser, o hacia su restricción. Las pasiones alegres corresponden al pasaje expansivo que experimentamos cuando la potencia de vida se ve incrementada por sus propios cambios. Las pasiones tristes, en cambio, corresponden a la «depresión» que surge cuando nuestra potencia de vida se encuentra inhibida o disminuida. Nos retraemos hacia nuestro propio ser, sin fuerzas para expandirnos o transitar.

El psicólogo Martin Seligman, habla de la visión optimista de la vida, aquella en que priman las emociones positivas, que expanden el campo de lo posible. Sin embargo –dice Seligman–, hay que dar tiempo y espacio a las emociones tristes. Ambos tipos de emocionalidad, se complementan y en esa dinámica consiste el fluir. La visión pesimista, por el contrario, está impregnada de una emocionalidad fijada en la frustración, el desaliento, el enojo, la victimización: nada me resulta; voy a fracasar; nadie me estima como merezco, etc. Fluir, es haber aprendido a salir de ese bloqueo que la emoción negativa tiende a producir.

Para Albert Ellis, no toda la emocionalidad negativa es tóxica. Hay algunas que son sanas. La desilusión, por ejemplo; la tristeza, la nostalgia. Es natural sentir tristeza por no poder volver a algún lugar o momento que recordamos como hermoso. Las emociones tóxicas, en cambio, comprometen el respeto hacia los demás y hacia uno mismo. Al experimentarlas, se produce una disminución de la dignidad: nos concebimos como seres precarios; sentimos y ejercemos la violencia contra otros. Este tipo de emocionalidad estanca el fluir, quedando uno atrapado en ella. Y el quedarse pegado en ese estado emocional, inmoviliza y bloquea las posibilidades de expansión.

Los observadores, en consecuencia, son distintos desde el dominio de la emocionalidad: los hay que se mueven en una visión optimista de la vida, en el sentido señalado por Seligman y otros, que quedan atrapados en la emocionalidad negativa que bloquean sus posibilidades de acción. Para unos y otros el mundo es diferente.

Emociones y estados de ánimo

Hay que hacer la distinción entre emociones y estados de ánimo. La emoción es reactiva: se manifiesta en conexión directa con los acontecimientos. Los estados de ánimo, en cambio, son como corrientes profundas de los ríos. Nos encontramos allí, sin que sepamos mucho qué los produjo, de dónde vienen. Conforman el núcleo más estable de cada uno, manifestándose en una recurrencia que va configurando nuestra forma de ser. El observador puede advertir que él no produce un estado de ánimo, sino que simplemente está en él.

Convertirse en un observador de la emocionalidad, implica partir por identificarla como emocionalidad y no como «atributo del mundo» o la manera «cómo las cosas son». Pero, efectuada esa observación, que nos permite ver que no somos responsables de nuestros estados emocionales, advertimos también que somos responsables de permanecer o no en ellos.

Nuestros estados de ánimo y nuestras emociones dan colores diferentes a nuestro mundo. Somos observadores desde una emocionalidad en un permanente fluir. Una situación, una obra de arte, un acontecimiento mundial, local o familiar, tendrá tantas lecturas como observadores haya, y sus diferencias tendrán un sustento importante en los estados emocionales de quienes observan. La emocionalidad pertenece al observador, quien verá un mundo diferente, visualizando posibilidades de acción diferentes, si lo mira, por ejemplo, desde la confianza o desde el resentimiento.

La versatilidad emocional es uno de los factores que inciden fuertemente en nuestras diferencias como observadores. Cada uno de nosotros posee distintos repertorios de emociones y también experimenta diferencias en sus grados de intensidad. La capacidad de asombro, de alegría, la tendencia a las rabias, a las tristezas, al deslumbramiento, son distintas en cada observador. Desde este punto de vista podríamos decir que hay observadores grises o brillantes. Aquellos que tienen un repertorio emocional más limitado son observadores más pobres: sus mundos tienen menos matices, menos colores.

El lenguaje

Durante siglos hemos considerado que el lenguaje era algo fundamentalmente pasivo que nos permitía simplemente describir lo que percibíamos, sentíamos o pensábamos. El lenguaje expresaba algo que tenía existencia autónoma y a la cual nos referíamos con él. Era visto como un instrumento de comunicación. Esta interpretación ha sido fuertemente cuestionada. Hoy reconocemos que al hablar, no sólo describimos lo que observamos, sino que intervenimos en el mundo, modificamos nuestras relaciones con los demás y contribuimos al desarrollo de nuestra propia identidad como personas.

El lenguaje, sostenemos, es generativo. Cuando le decimos a alguien: «te pido que te cases conmigo», «te perdono por lo que hiciste», «te invito a formar parte de mi próximo proyecto», no estamos describiendo nada. Estamos haciendo que algo, que probablemente no habría pasado antes de nuestro hablar, ahora pueda suceder. Estamos alterando lo que es posible. En consecuencia, no se trata sólo de reconocer que el lenguaje es un tipo más de acción dentro de las infinitas modalidades de acción que tenemos los seres humanos. Es un tipo de acción que, según como la desempeñemos, tendrá efectos decisivos en nuestras vidas y en las vidas de quienes nos rodean.

No se trata sólo de reconocer que el lenguaje es un tipo más de acción dentro de las infinitas modalidades de acción que tenemos los seres humanos. Es un tipo de acción que, según como la desempeñemos, tendrá efectos decisivos en nuestras vidas y en las vidas de los que tenemos alrededor.

El lenguaje también nos constituye en observadores distintos. Sin disminuir la importancia de los dominios anteriores, es aquí donde encontramos una de las fuentes más ricas de nuestras diferencias individuales. Cuando hablamos de cómo el lenguaje nos constituye en observadores diferentes, podemos apuntar al menos a tres factores: las distinciones, los juicios y las narrativas. Examinaremos a continuación cada uno de ellos.

a. Las distinciones

La distinción de la distinción

No sólo percibimos el mundo con los sentidos. También lo observamos con nuestras distinciones. Muchos de los objetos que pueblan nuestros mundos, no son el fruto de la operación *perceptual* que nuestros sentidos y nuestro sistema nervioso ponen en acción, sino que surgen de la capacidad que nos provee el lenguaje para focalizar algún elemento o entidad del entorno en que nos encontramos, dándole una singularidad por medio de la distinción. Con ella separamos algo de su contexto y lo convertimos en objeto de observación. Esta es una de las capacidades más poderosas que otorga el lenguaje. A través de las distinciones hacemos un orden en la múltiple invasión de estímulos, emociones, posibilidades y relaciones: introducimos orden en el caos.

Los seres humanos observamos según las distinciones que poseemos. Sin distinciones no podemos observar. Tendríamos experiencias *perceptuales* dispersas, no significativas. Sin la distinción «mesa» no puedo observar una mesa. Ahora bien, es

importante observar nuestras distinciones como tales, y no sólo como nombres que damos a las cosas. No hablamos de «palabra», «término» o «concepto», pues estos son nombres que sólo indirectamente remiten a la acción. En cambio, la distinción de distinción remite inmediatamente a la operación que la genera, que es la de distinguir.

Al observar nuestras distinciones como tales, entonces, estamos destacando la operación de hacer la distinción. Ella no existe –como distinción– en el mundo externo. Somos nosotros quienes hacemos las distinciones. Al distinguir especificamos, identificamos las entidades que pueblan nuestro mundo, y ello resulta de una operación lingüística que efectuamos. No podemos observar algo para lo cual no tengamos una distinción. Y de las diversas distinciones resultan mundos diferentes y posibilidades de acción diferentes.

Un cielo estrellado

Para ilustrar el papel que les cabe a las distinciones en la configuración lo que observamos, vamos a contar un cuento. Voy a suponer que estoy en una casa de campo, alejado de la ciudad. Es de noche, y no hay luna ni nubes en el cielo. En un determinado momento salgo de la casa, me paro a la intemperie, miro hacia arriba y observo el cielo lleno de estrellas.

Se dirá que no hay nada especial en lo que me ha pasado, y que a cualquier persona que se someta a las mismas condiciones que he descrito, le pasaría lo mismo que me ha pasado a mí y, por tanto, vería, como yo, un cielo lleno de estrellas.

Pues bien, eso es falso. No puede ver estrellas quien previamente no posea la distinción de estrella.

- *Bueno –podrá alguien argumentarme–, tal vez no las llame estrellas, por cuanto esa persona quizás no hable castellano, pero no podrá dejar de ver las estrellas, pues ellas están allí. Sólo que las llamará con otro nombre.*

- *Pues no –respondo yo–; no importa cómo las nombre, no importa cómo las llame. Si esa persona no posee la distinción de estrella, cualquiera sea el idioma que hable, no le será posible observar estrellas.*
- *No puede ser –me contra argumentará–; en la medida en que sus sentidos no estén afectados, esa persona inevitablemente verá las estrellas puesto que ellas están allí.*

Y yo seguiré insistiendo en que eso no es posible, pues lo que constituye a las estrellas en estrellas es precisamente la distinción de estrella. Consecuentemente, diré, quien no posea la distinción de estrella, simplemente no puede observar estrellas.

- *¿Pero qué observará entonces?– me interpelará.*
- *No lo sé –responderé yo–, muchas cosas. Pero de algo estoy seguro. No podrá ver estrellas. Sin la distinción de estrella no podemos ver estrellas.*

Ante el desconcierto que suscita mi postura, me doy cuenta de que debo ir algo más lejos. De lo contrario, es posible que mi interlocutor crea que me estoy volviendo loco. ¿Cómo alguien, en sus cinco sentidos, podría no ver lo que está allí? El punto es precisamente ese: ¿qué es aquello que está allí? Lo que hace el lenguaje es, precisamente, configurar el carácter de «lo que está allí». No pongo en duda que puede haber algo allí. No dudo que, de estar eso allí, posiblemente algo veremos. El punto que está en disputa es cuál es el carácter que le voy a asignar a aquello que está allí, sea esto lo que sea. Eso, insisto, lo provee el lenguaje, y una de las maneras más importantes de cómo lo hace es a través de «distinciones». Por ahora, sin embargo, me es preciso hacerme cargo del desconcierto de mi interlocutor y procurar sacarlo de él.

- *A ver –le digo–, por qué no nos situamos en un momento de la historia en el que los seres humanos no poseían la distinción de estrella, y nos preguntamos sobre lo que veían cuando vivían una experiencia equivalente a la que yo he descrito. La distinción de estrella, lo sabemos, fue introducida en la*

antigüedad por los babilónicos. Ellos son los fundadores de la astronomía; ellos enunciaron por primera vez la distinción de estrella. Preguntémonos, entonces, ¿cómo veían ese cielo los babilónicos, antes de que formularan la distinción de estrella? ¿Lo sabes?

- *No –me responde–.*
- *Yo te lo voy a contar. Esos babilónicos veían una inmensa bóveda oscura que tenía una multitud de hoyitos a través de los cuales se filtraba la luz del más allá.*
- *¿Eso significa –me pregunta– que eso es lo que todos veríamos cuando no disponemos de la distinción de estrella?*
- *No, de ninguna forma. Eso es lo que observaban los babilónicos. Otros pueblos, quizás, observaban otras cosas. Todo depende de las distinciones que tuviesen y de la tradición de sentido de la que formaban parte.*
- *¿Pero que otra cosa podría verse?*
- *Infinitas otras cosas. Vamos, por ejemplo, a los griegos. Luego de que los babilónicos introdujeran la distinción de estrella, esta distinción llegó a los griegos, y sabemos que ellos hicieron nuevas contribuciones en el campo de la astronomía. Pero la pregunta que podemos ahora hacernos es la siguiente: antes de que les llegara la distinción de estrella, ¿qué observaban los griegos cuando miraban al cielo en condiciones como las que he descrito?*
- *¿Y qué observaban?*
- *Esta es una respuesta interesante. Ellos observaban también, de manera similar a los babilónicos, una gran bóveda oscura. Sin embargo, a diferencia de ellos, los griegos veían que de esa bóveda colgaban unas lámparas encendidas. Ninguna referencia, por lo tanto, a la luz del más allá. Pero, curiosamente, los griegos hacen una diferenciación. Ellos separan estas lámparas en dos grupos. Las primeras son fijas. No se mueven. Pero descubren que hay otras que se mueven, que cambian de posición. Al descubrir esto, se dicen: «Si algunas de estas lámparas se mueven, alguien debe estarlas moviendo. Pero no hay ser humano que pueda*

hacerlo y, por lo tanto, debe tratarse de dioses. Debe haber distintos dioses a cargo de mover cada una de esas lámparas movedizas. Y de esa forma, los distintos dioses que conforman el panteón divino de los griegos son los que se supone que mueven esas lámparas. Hay una, por ejemplo, que la mueve Afrodita (los romanos la llamarán Venus); otra que es movida por Hermes (en latín lo llamarán Mercurio); a otra la mueve Ares (Marte); a otra, Poseidón (Neptuno); a otra, Zeus (Júpiter), a otra, Cronos (Saturno). Y de esta manera hemos heredado algo de esa mirada de los griegos, y usamos los nombres de sus dioses, traducidos al latín, para referirnos a los planetas, esos objetos movedizos del firmamento.

La cara de mi interlocutor ha cambiado. Ello me anima a proseguir con mi relato. Todavía no he logrado mostrarle cabalmente el poder de las distinciones y el papel que les cabe en la manera como observo tanto el mundo como a mí mismo.

- *Pues bien –le digo–, volvamos al comienzo de mi relato, cuando me encontraba en el campo, de noche, observando ese cielo lleno de estrellas. Y hagamos aparecer en escena a un amigo mío que es un astrónomo, una persona dotada con distinciones que yo no poseo.*
- *Hola, Rafael. ¿Qué estás haciendo? –me dice–. ¿En qué estás?*
- *Hola –le respondo–. Estoy aquí conmovido, observando este cielo único, lleno de estrellas, sintiendo que me conecto con el infinito.*
- *A ver, a ver –me replica–, creo que te precipitas en tus conclusiones. Vamos por partes. Tomemos primero eso del infinito. Estás consciente de que eso es sólo un decir, ¿verdad? Pues lo que estás viendo es sólo un pedazo pequeño de la tercera capa de una galaxia en un universo en el que posiblemente hay millones de galaxias. El infinito es mucho mayor de lo que tú eres capaz de observar.*

- Pero ¿te das cuenta? –le digo–. Con lo que has dicho me acabas de expandir el mundo. Yo que creía que me conectaba con el infinito y tú me dices que esto no es más que un pequeñísimo rincón del universo.

- ¡Pequeñísimo! Efectivamente. Pero hay más. Tú me hablas de un cielo lleno de estrellas, como si todo lo que hubiera fueran estrellas.

- ¿Y hay acaso alguna otra cosa? –le pregunto–. Yo no veo sino estrellas. El resto es sólo oscuridad.

- Pues, te equivocas. Ni sólo estrellas, ni sólo oscuridad. Déjame introducir algunas distinciones. Tú parecieras llamar estrella todo punto iluminado. Pero tras esa luz hay dos tipos de cuerpos celestes muy diferentes. Estrellas son aquellos cuerpos que poseen luz propia y que logramos ver por el reflejo de su propia luz.

- ¿Y es que hay acaso algunos cuerpos que tienen luz que no sea propia? –le pregunto yo.

- Tal cual; hay muchos cuerpos que, aunque se ven iluminados, sólo reciben la luz de alguna estrella, y ésa es la luz que vemos en ellos. Déjame introducir algunas distinciones adicionales. La tierra donde vivimos es un cuerpo sin luz propia. De lo contrario no podríamos vivir en ella, pues nos quemaríamos vivos. Ella pertenece a un sistema de cuerpos sin luz, tales como ella, que giran alrededor de una estrella, el sol. Lo llamamos el sistema solar. De noche, el sol se encuentra del lado opuesto de la tierra y por lo tanto no lo vemos y el cielo se nos muestra oscuro. Sin embargo, la luz del sol alcanza a llegar a estos otros cuerpos sin luz del sistema solar, cuerpos que llamamos planetas, permitiendo que los veamos iluminados. Pero se trata de planetas. No son estrellas.

- ¿Y me puedes mostrar algunos?

- Por supuesto ¿Ves aquel cuerpo luminoso al que estoy apuntando? Es la primera luz que vemos en la tarde, al caer la noche, y la última luz que vemos en el amanecer. Se trata del planeta Venus. No tiene luz propia.

- *¿Hay otros?*
- *Muchos otros. Mira aquel rojizo que se encuentra a ese otro lado. Ese es el planeta Marte. Tampoco posee luz propia. La luz que vemos en él es la luz del sol reflejada en su superficie. Lo vemos rojizo por cuanto contiene gran cantidad de azufre. ¿Ves ese otro a ese lado? ¿Ese pequeñito? –me indica apuntando nuevamente con el dedo–. Pues ése es Mercurio. Es otro planeta de nuestro sistema solar. ¿Y ves ese otro, un poco mayor, allá? Pues ese también es un planeta. Es el mayor del sistema solar. No lo vemos tan grande, pues está más lejos que los anteriores. Es Júpiter.*
- *¿Y qué más puedes mostrarme?*
- *Pues, dejemos a un lado los planetas que, además de no tener luz propia, giran alrededor del sol y por lo tanto cambian de posición en el firmamento. Pasemos ahora a las estrellas. Son aquellos cuerpos que poseen luz propia y que, con excepción del sol, al que solemos ver moviéndose como resultado de los movimientos de la propia tierra, parecieran estar fijos y equidistantes los unos de los otros. Pues bien, a las estrellas podemos agruparlas en constelaciones, en grupos de estrellas que se mantienen conformando una determinada configuración en el firmamento. Ello implica que no sólo podemos ver estrellas, podemos observar también constelaciones. Mira, esa la llamamos la constelación de Orión; a esa otra, la llamamos la Osa Mayor. Parecieran formar figuras diferentes.*
- *¿Y hay algo más que pudieras mostrarme?*
- *Pues mucho más. Podría quedarme contigo toda la noche, mostrándote cosas nuevas que te van a sorprender. Descubrirías que en ese cielo que tú inicialmente sólo veías estrellas, hay muchas otras cosas.*
- *¿Cómo qué?*
- *Como, por ejemplo, ese puntito luminoso que se encuentra en esa dirección. ¿Lo ves? Ese pequeñito que se mueve lentamente. Sólo lo verás moverse si te detienes en él. ¿Te das cuenta que se mueve?*

- Es cierto. Pareciera que se acerca a esa estrella que tiene al lado.

- Pues no se acerca a ninguna estrella. En realidad aunque parece que estuviera muy lejos, en rigor está muy cerca. Lo que pasa es que es muy chiquito. Es un satélite. Lo hemos construido en la tierra y lo hemos mandado al espacio. Esta girando alrededor de nosotros y lo utilizamos en nuestros sistemas de comunicación. ¿Cómo crees que logras ver los canales de televisión de otros países? Las ondas de transmisión de esos canales son recogidas por esos satélites y retransmitidas de manera que puedan llegar a tu televisión. De lo contrario no sería posible. Por lo tanto, ese cuerpo luminoso que se mueve allí es el más cercano a la tierra, de todos los que ves y lo hemos mandado desde acá.

- ¿Puedes mostrarme algo más?

- ¿Cuánto más?

- Sólo una cosa más. Por favor. Enseguida te dejo en paz.

- Bueno, una última cosa más. ¿Sabías que hay estrellas que tú ves y que no existen?

- Pero, ¿cómo? Si las veo, tienen que existir.

- Pues, te equivocas. Lo que realmente ves es sólo su luz. Pero el tiempo que demora en llegar esa luz es muy largo, y desde el momento en que esa luz fuera enviada, esa estrella se extinguió. Por lo tanto estás viendo la luz de un cuerpo que, hoy, ya no tiene luz.

- ¿Y yo la estoy viendo?

- Estás viendo la luz que esa estrella tuvo en el pasado, pero no la luz que ella tiene el presente, pues hace ya muchos años que dejó de tener luz.

- Me parece increíble.

- Me imagino.

- ¿Y podrías decirme una última cosa más? ¿Una última, última?

- ¿Pero no era la anterior la última?

- Claro, pero esta sería la última, última...

- Pero así no vamos a terminar nunca.

- Te prometo que con esta terminamos.
- ¿Me lo prometes?
- Absolutamente.
- ¿No va a haber luego una última, última, última?
- Te prometo que no.
- De acuerdo. Sólo con esa condición. Escucha: ¿sabías que las estrellas mayores, las que tienen más luz, están ahí y no las ves?
- Pero eso no puede ser. Si están ahí, y si son las mayores y las que tienen más luz, ¿cómo podría no verlas?
- Para ello requerimos de una nueva distinción. Se trata de lo que llamamos «hoyos negros». Se trata de estrellas muy grandes que por su tamaño tienen tal fuerza de gravedad que se tragan su propia luz. Sabemos de su existencia por el comportamiento de las demás. Dada la gran fuerza de gravedad que poseen crean un campo que afecta todo lo que está a su alrededor. Y dado lo que pasa en su cercanía hemos descubierto que existen. Pero no podemos verlas.
- Sorprendente.
- ¿Verdad que sí?
- ¿Sabes? Me has cambiado por completo el mundo. El mundo que ahora logro ver con las distinciones que me has entregado es completamente diferente de aquel que antes observaba.
- Pues no me extraña. El mundo que observamos lo constituimos con nuestras distinciones.
- Creo que he aprendido no sólo algo nuevo y fascinante con respecto al universo. Creo que me has enseñado algo todavía más inesperado con respecto a mí mismo y al poder que poseen mis propias distinciones.
- Me alegro mucho.

Mientras mi amigo astrónomo se aleja hasta perderse en la oscuridad, constato que ahora observo un mundo diferente. Pero me doy cuenta de que no es solo el mundo el que ha cambiado. También he cambiado yo: ha cambiado el observador que yo era.

Vuelvo ahora mi mirada hacia mi interlocutor. Me percato que su rostro tiene ahora algo que no tenía al inicio de nuestra conversación. Algo nuevo. Me doy cuenta de que posiblemente está pensando que a partir de mi relato no sólo ha cambiado mi mundo y he cambiado yo. Tengo la impresión que siente que él también ha cambiado. Ahora sonríe. Me pregunto si algo similar le habrá sucedido al lector.

Nuestra estructura biológica nos proporciona experiencias perceptuales que nos estimulan a generar distinciones. No podemos observar, una puesta de sol si no tenemos la distinción «puesta de sol». Podemos ver unos colores en el cielo, podemos ver el sol en una posición determinada, pero a partir de aquello que percibimos sensorialmente, lo que eso «sea» para nosotros, va a depender de nuestras distinciones.

Existe un rango de acontecimientos que serán distinguidos por razones estrictamente biológicas: ruidos, fenómenos luminosos, obstáculos físicos. Las diferentes comunidades humanas compartirán distinciones lingüísticas para esos fenómenos. En el otro extremo, tenemos distinciones que son el resultado exclusivo de operaciones lingüísticas. Las produce el lenguaje (ése es su poder) para generarnos observaciones y experiencias que sin él no podríamos tener. Es el caso, por ejemplo, de la distinción de «cero».

Las diferentes profesiones y actividades grupales se constituyen por la capacidad de sus miembros de manejar conjuntos diferentes de distinciones. Existe una suerte de «metalenguaje», constituido por las distinciones que los miembros de esos grupos manejan, cuyos códigos son operativos y proveen de economía y eficacia a las acciones que emprenden dentro de ese ámbito. Es el caso de los profesionales de diferentes especialidades, de grupos como los Scouts, los fieles de determinados cultos religiosos, los militares, los futbolistas, y demás grupos. Lo que los hace afines y operantes es el conjunto de distinciones que comparten, y que, a su vez, marcan la

diferencia con aquellos que no participan en ese determinado grupo humano. Ello les permite hacer observaciones que otros no pueden hacer e intervenir de la manera particular que caracteriza a esa comunidad.

El aprendizaje de nuevas distinciones expande la mirada del observador, constituye mundos diferentes y lo lleva a emprender acciones que sin esas distinciones no habría emprendido. Mientras no las incorporemos, habrá cosas que no veremos, y limitaremos nuestras observaciones y nuestra capacidad de acción.

b. Los juicios

Los observadores que somos nos constituimos, entre otros factores, a partir de los juicios que emitimos[63]. Llamamos juicios a aquellos actos de lenguaje a través de los cuales tomamos posición frente al acontecer. Con ellos calificamos a las personas, los objetos, las situaciones, en fin, todo aquello que nos atañe o nos circunda. Ellos inciden poderosamente en las acciones que emprendemos o que optamos por no llevar a cabo. Mi juicio sobre una persona que es simpática o agradable, me moverá a invitarla a mi casa. Mi juicio sobre la persona que me recomendó esa película no es confiable (en materia de cine), hará que me abstenga de ir a ver la película.

Al hablar de los juicios, es importante distinguirlos de las afirmaciones. Se trata de dos actos de lenguaje diferentes. Esta diferencia, sin embargo, no es siempre obvia. El supuesto que el lenguaje describa la realidad nos hace generalmente considerar que la aseveración «París es la capital de Francia» es del mismo tipo que «París es una ciudad bellísima». En efecto,

---

[63] El tema de los juicios lo hemos desarrollado más ampliamente en Rafael Echeverría, *Ontología del Lenguaje*, J.C. Sáez Editor, Santiago, 1994. Será desarrollado en forma incluso más extensa en nuestro próximo libro, Rafael Echeverría, *Actos de Lenguaje*, Vol. II: El habla.

ambos enunciados se ven muy parecidos. Ambos parecen estar describiendo la ciudad de París. La única diferencia parece ser de contenido: en un caso hablamos del atributo «ser la capital de Francia» y en el otro, de «ser una ciudad bellísima».

Por siglos hemos mirado estos enunciados de manera similar, suponiendo que cuando hablamos de apreciaciones de valor, estamos haciendo referencia a una medida objetiva, independiente de quien habla. Muchas de nuestras concepciones acerca del bien, del mal, de la justicia, de la belleza y la verdad, están basadas en el supuesto que podemos tratarlas en forma objetiva, con independencia del observador que hace la aseveración. Y esto sucede en todos los ámbitos de nuestra vida cotidiana. En general, no separamos del todo enunciados tales como «Mi hija Susana ayer no hizo su tarea de matemáticas» y «Mi hija Susana es negligente».

Si examinamos los enunciados mencionados en los ejemplos anteriores, advertiremos que aquellos que están en primer lugar («París es la capital de Francia»; «Mi hija Susana ayer no hizo su tarea de Matemáticas»), constituyen afirmaciones. El lenguaje de las afirmaciones es el que utilizamos para hablar de lo que sucede: es el lenguaje de los fenómenos o de los acontecimientos.

Basándose en esta capacidad común de observación, los seres humanos pueden distinguir entre afirmaciones verdaderas y falsas. Pero hay que señalar que ello no alude a la Verdad, con mayúscula en cuanto a la aprehensión del ser de las cosas. Es una convención social que hace posible la vida en comunidad. En ese entendido, la afirmación verdadera es un acto lingüístico en que estamos dispuestos a entregar evidencia de lo que estamos diciendo, si es necesario o si se nos solicita. Si decimos «Ayer llegó mi hermano de Barcelona», la entenderemos como verdadera, si podemos demostrar que alguien, con quien tenemos distinciones comunes, compartió en ese momento aquello que observamos.

Si volvemos a nuestros ejemplos, podemos advertir que las aseveraciones: «París es una ciudad bellísima»; «Mi hija Susana es negligente», pueden ser legítimamente impugnadas. Puede muy bien alguien decir: «París me parece una ciudad demasiado gris», o «Susana es una niña que hace esfuerzos en el colegio». Llamamos juicios a las aseveraciones de esta clase. Los juicios son como veredictos: con ellos creamos una realidad nueva, una realidad que sólo existe en el lenguaje.

Las afirmaciones, hemos sostenido, pueden ser verdaderas o falsas en la medida que ellas remiten a aquello sobre lo cual estamos hablando, a lo observado. Los juicios, por el contrario, son por naturaleza discrepables. Al hacerlos, fijamos una «posición» sobre lo observado, lo calificamos, «tomamos partido» en uno u otro sentido. Todo juicio remite en último término al observador que lo formula. Cada ser humano comparte espacios y tiempos con otros seres humanos. Sin embargo, sus mundos son diferentes. Uno de los factores que contribuyen a establecer esas diferencias son los juicios que hace cada uno. Compartiendo tiempo y espacio, dos individuos hacen juicios diferentes sobre lo que acontece, sobre si ello es bueno o malo, conveniente o inconveniente. Al aparecer un tercero, pueden diferir también sobre si esa persona es, por ejemplo, agradable o desagradable, bella o fea, competente o incompetente, aburrida o entretenida, confiable o peligrosa. Cada uno realizará juicios distintos sobre lo que es necesario, sobre lo que pueda estar faltando, sobre lo que es posible alcanzar. Todo ello contribuye a hacer muy diferentes sus respectivos mundos.

A veces descartamos nuestros juicios porque parecen no ser tan sólidos como las afirmaciones. Siempre, además, involucran la posibilidad legítima de discrepancia. No hay juicios «verdaderos». Muchas veces oímos decir «Esto es sólo una opinión», como si por ello perdiera valor. No nos damos cuenta del importante papel que juegan en nuestras vidas y de cuán útiles resultan para guiarnos en el futuro. Hacemos juicios a cada

momento. Cada vez que nos presentan a alguien, por ejemplo, o cuando llegamos a un nuevo lugar, producimos múltiples juicios. Somos generadores incesantes de juicios: ellos proyectan nuestra manera de mirar hacia el tiempo que viene y determinan las decisiones que darán forma a nuestra vida y a nuestro mundo, desde nuestra perspectiva, particular y diferente.

Los juicios nos constituyen en observadores distintos

Todo observador califica el mundo en el que se desenvuelve y lo que en él acontece. Toma posición frente a los hechos, frente a las personas y frente a su propia vida. Esta toma de posición, se realiza a través de juicios. Cada persona hace juicios diferentes sobre el acontecer. El observador optará por acciones diferentes de acuerdo a los juicios que formule. Y sucederá que, al cambiar de juicio, abrirá o cerrará la posibilidad de nuevas acciones.

> Epicteto, aquel griego que viviera en la segunda mitad del siglo I y comienzos del siglo II d.C., y que pertenecía a la escuela de los estoicos, sostuvo que las opiniones o juicios de los hombres definen no sólo el mundo en que habitan, sino que determinan su propia vida. De acuerdo con los juicios que los seres humanos emiten sobre lo que les sucede, generan uno u otro tipo de vida y determinan la paz o felicidad que pueden encontrar en ella. «Lo que ocasiona molestia o sufrimiento a las personas no son las cosas mismas, sino los juicios que hacen sobre ellas. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible (o Sócrates la habría encontrado terrible), es nuestro juicio acerca de la muerte el que es terrible. Cuando estamos tristes o disgustados, nunca culpemos a otros, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestros propios juicios»[64]

---

[64] Epicteto, *Manual*, 5

Al examinar el vínculo que se genera entre los juicios y la noción de persona, podemos comprender cómo son los individuos, incluyéndonos a nosotros mismos. Somos un tipo de observador particular y diferente a partir de los juicios que emitimos. No sólo podemos decir que dos personas hacen juicios diferentes porque son distintos observadores. También podemos decir que son diferentes observadores porque hacen juicios distintos.

Los juicios sobre el mundo

Hemos visto que los individuos hacen juicios diferentes sobre el acontecer. Estas diferencias se manifiestan en cuatro grandes ámbitos. En primer lugar, las personas emiten juicios sobre el mundo y lo que en él acontece. Podemos, por ejemplo, afirmar que el 2 de noviembre del año 2004 hubo elecciones en los Estados Unidos. No hay discrepancia respecto de esta afirmación, que es verificable, y que, en consecuencia, puede llegar a entenderse verdadera. Sin embargo, dos personas emitirán juicios diferentes acerca de ese acontecimiento. Uno dirá, por ejemplo, que la gran cantidad de votantes que se acercó a las urnas obedeció a la creencia que se estaba jugando la seguridad del país en esa elección. Otro podrá decir que la gran cantidad de votantes se debió a un aumento de la conciencia cívica. El observador genera su propio mundo a través de los juicios que emite acerca de aquello que lo rodea y acerca del acontecer.

Los juicios y la estructura de la temporalidad

La formulación de nuestros juicios tiene lugar en el ámbito de la temporalidad: ellos se insertan en el pasado, en el presente y en el futuro. Cuando emitimos un juicio como: «María es una tenista extraordinaria», ¿qué estamos haciendo? Primero, estamos emitiendo un veredicto acerca de María. Estamos declarando que María es de una determinada manera actualmente y estamos haciendo esta declaración en el presente. Pero también cuando emitimos ese juicio estamos haciendo

referencia al pasado. Para decir «María es una tenista extraordinaria», debemos haber visto a María actuando en partidos de tenis en más de una ocasión, comprobando cómo obtenía victorias contra adversarios de reconocida competencia.

Los juicios también hablan acerca del futuro. Cuando emitimos un juicio estamos implicando que sobre la base de ciertas acciones observadas en el pasado, se pueden esperar ciertas acciones en le futuro. De este modo somos capaces de anticipar lo que puede suceder más adelante. Esta es una de las funciones que cumplen los juicios, lo que manifiesta su importancia en la vida. A través de ellos podemos entrar en el futuro con menos incertidumbre, con un sentido mayor de seguridad, con una estimación probable de lo que podemos esperar. Si tenemos la responsabilidad de designar el equipo seleccionado de tenis y tenemos el juicio de que María es una muy buena jugadora, podemos inclinarnos a confiar en ese juicio y nominarla para el próximo campeonato. Los juicios proyectan al observador en la estructura del tiempo.

Los juicios, sobre uno mismo, sobre los demás y sobre la vida

Los juicios que hacemos sobre los demás y sobre nosotros mismos, así como aquellos que hacemos sobre la vida, tienen impacto directo en nuestra forma de ser. Hay personas que se caracterizan por vivir de juicios ajenos. Ellas, por lo tanto, no se constituyen como centro generador de los juicios que rigen su propia existencia, y el juicio que hacen sobre los demás, no les atribuye a ellos autoridad para emitir los juicios que les importan. La lógica de sus actuaciones está orientada a complacer a otros. Sus vidas pasan a estar dirigidas por fuerzas que no controlan.

Hay quienes, cuando se enfrentan a situaciones difíciles, buscan culpables y, no satisfechos con encontrarlos, proceden a emitir juicios contra ellos. Por lo general tenemos nuestros culpables favoritos. Pero muy a menudo nos culpamos a nosotros

mismos y procedemos con una cadena de juicios denigratorios contra nosotros. Decimos, por ejemplo, «¡Qué torpe soy!... ¡Parece que no aprenderé nunca!». Pero frente a situaciones similares, habrá otros que se remitan a los hechos y restrinjan sus juicios al dominio de lo sucedido. Asumen entonces que ésta es una situación puntual, que se refiere a una competencia específica en el dominio, por ejemplo, del cocinar, de conducir un automóvil o de las matemáticas, sin entrar en una descalificación global de sí mismos. Juicios diferentes, distintas formas de ser, vidas diferentes. El observador define, circunscribe o expande modalidades diferentes de relación y convivencia, así como campos de acción, a partir de los juicios que formula acerca de sí mismo, acerca de los demás, y acerca de la vida y, especialmente, de su propia vida.

c. Las narrativas

Un tercer elemento, dentro del dominio del lenguaje, que juega un papel determinante en el tipo de observador que somos son las narrativas. Ellas son los cuentos, las historias, los relatos que desarrollamos tanto sobre el mundo, los demás y nosotros mismos. En rigor, sobre el conjunto de las experiencias de la vida. En tanto esas narrativas son diferentes para cada ser humano, encontramos en ellas uno de los grandes fundamentos de nuestras diferencias como observadores.

El lenguaje no sólo nos permite distinguir y hacer juicios. Entre múltiples otras cosas, también nos permite establecer relaciones entre las entidades que distinguimos y construir diferentes tejidos de sentido en los que tales entidades adquieren connotaciones y significados diferentes. Ello lo hacemos a través de la construcción de narrativas, de explicaciones o de historias sobre lo que acontece. De acuerdo con las historias que nos contemos, nos constituimos en distintos observadores y con ello definimos diferentes posibilidades de acción.

Desde la infancia vivimos en esa urgente necesidad de comprender, de dar sentido a lo que sucede a nuestro alrededor. Desde pequeños nos gusta escuchar cuentos, así como nos gusta inventarlos. Desarrollamos cuentos frente a cualquier cosa. Y no sólo contamos cuentos, también solemos creer los cuentos que contamos.

Esta compulsión por construir relatos no es trivial. No es algo que hacemos «además» de muchas otras cosas. Es una de las cosas más importantes que hacemos. Cuando nos observamos desde el prisma de nuestra identidad, ello nos remite a los «cuentos», a las narrativas que tanto los demás como nosotros contamos sobre nosotros mismos. Nuestra identidad se construye como una narrativa que nos posiciona en un mundo. Y cuando nos preguntan acerca del mundo, contamos otra historia.

Toda sociedad es albergada dentro de algunas estructuras fundamentales, compuestas de narrativas. De acuerdo con cómo una colectividad humana se confiere sentido, surgen diferentes formas de existencia para los individuos que pertenecen a esa comunidad. Por ello encontramos diferentes tipos de cuentos o narrativas. Y, si bien compartimos narrativas propias de la comunidad a la cual pertenecemos, cada observador dentro de esa comunidad construye narrativas distintas que le dan sentido y coherencia a su mundo.

Las narrativas pueden coartar la capacidad de crear acciones y visiones nuevas, al ofrecer una interpretación en que los miembros de la colectividad se sienten cómodos, aunque piensen que habría cosas que podrían cambiar. A veces generamos relatos que justifican el que las cosas estén como están. En este caso hablamos del ser humano que vive en el pasado la mayor parte del presente. Él opta por esa narrativa y formula su cuento desde ahí. Esto le distrae de emprender acciones que superen aquellas cosas que podrían ser cambiadas. Sin embargo, es desde la actividad de inventar cuentos que desarrollamos una

visión de futuro, abriendo nuevos horizontes que expandirán nuestras posibilidades de acción.

El tema de las narrativas nos enfrenta con una deuda. Hasta ahora, si bien hemos insistido en su importancia, no hemos ofrecido sobre ellas un tratamiento sistemático. Ello ha sido un importante vacío en nuestro discurso, vacío que muchas veces se ha traducido también en una debilidad en las prácticas que en él se inspiran. Por dar un ejemplo, la práctica del coaching ontológico requiere de un conocimiento básico sobre del fenómeno de las narrativas, de manera de intervenir de manera significativa en ellas. De no hacerlo, compromete sus resultados. Creemos que es el momento de avanzar hacia saldar esa deuda. Para tal efecto haremos un paréntesis en nuestro desarrollo argumental y le dedicaremos por completo un capítulo. Esperamos que el lector pueda apreciar la importancia que reviste este tema.

d. La noción de estructura de coherencia a partir de los dominios

Hemos dicho que reconocemos en la existencia humana los dominios primarios de la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje, y que los tres se asientan en el dominio básico de la biología. Cualquier otro ámbito humano puede derivarse de ellos. Cada uno de estos dominios abarca fenómenos diferentes que no permiten su reducción a otro, sin que ello implique la disolución del fenómeno al que cada uno da lugar. La autonomía de estos tres dominios primarios, sin embargo, no impide estrechas relaciones de coherencia entre ellos. Esto significa que los fenómenos que tienen lugar, por ejemplo, en el dominio emocional (v.gr., emociones), son coherentes con los que podemos detectar a nivel de la corporalidad (v.gr., posturas) y del lenguaje (v.gr. juicios).

Al señalar que se trata de dominios primarios estamos reconociendo que ellos no son los únicos que caracterizan a los

seres humanos. Sólo estamos postulando que cualquier otro dominio remite necesariamente a estos tres. Entre ellos, por ejemplo, no aparece el dominio de la espiritualidad, por mencionar tan sólo uno de los muchos dominios posibles que estructuran nuestra existencia. Nadie puede desconocer la importancia de la espiritualidad. Muchos podrían sostener que es mucho más importante que cualquiera de los tres dominios primarios. Sin embargo, para desarrollar la espiritualidad requerimos del dominio de la emocionalidad que determina que las cosas nos afecten de una u otra manera. Requerimos también del lenguaje que nos confiere la capacidad de hacer preguntas, sin lo cual el dominio de la espiritualidad es inconcebible[65].

Cuando hablamos de estructura de coherencia es conveniente volver al gráfico que presentábamos al inicio de este capítulo y examinar su forma. Podemos apreciar que al interior de la elipse que apuntaba al dominio de la biología, dibujábamos tres círculos que daban cuenta de tres dominios emergentes: la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje. Pongamos atención en la forma del gráfico, pues ella no es arbitraria. Destaquemos algunos de sus rasgos. Primero, el hecho que los tres círculos que dan cuenta de los tres dominios emergente se encuentran dentro del la elipse que da cuenta de la biología. No hay ningún pedazo de la superficie de ellos que caiga fuera

[65] Hay quienes, al comprobar que no todo está contenido en nuestra propuesta de dominios primarios, piensan que ella es incompleta y optan por añadirle lo que consideran que falta. La repiten igual pero le añaden algo más. Ello pareciera darles la impresión que la han mejorado. No descartamos que esta propuesta pueda ser mejorada. Es más, estamos convencidos de que en algún momento esta propuesta será rectificada e incluso invalidada. Después de todo ella no es sino una interpretación y caben múltiples otras interpretaciones, muchas de las cuales serán sin duda, mejores y más poderosas. Sin embargo, las correcciones que hasta ahora conocemos nos inclinan a considerar que el carácter de esta propuesta no ha sido adecuadamente comprendido. Lo que se argumenta como limitación de la propuesta pareciera ser más bien una limitación en su comprensión.

de la elipse que los contiene. Segundo, esos mismos círculos no están separados entre sí, sino que, por el contrario, presentan intersecciones. Sus respectivas superficies se superponen parcialmente. Lo que buscamos expresar con ellos es el hecho de que estos tres dominios no son plenamente independientes el uno del otro.

En efecto, lo que acontezca en cualquiera de ellos afectará lo que suceda en los demás. Se trata de una estructura sistémica en la que sus distintos componentes mantienen entre sí relaciones de interdependencia. Lo que mi corporalidad expresa, por ejemplo, está relacionado con lo que pueda estar sintiendo emocionalmente y al tipo de conversación privada en la que tenderé a encontrarme. Lo mismo puede plantearse desde cualquier otro dominio. Si alguien escucha lo que estoy diciendo puede inferir el tipo de postura en la que posiblemente me encuentre y las emociones que pueda estar sintiendo. Los diferentes dominios del gráfico se encuentran, por lo tanto, en una relación dinámica. Los cambios que se producen en cualquiera de ellos, inducen cambios en los demás.

Esta situación nos permite sostener que el conjunto de dominios expresados en el gráfico (la biología, la corporalidad, la emocionalidad y el lenguaje) manifiestan una tendencia a la coherencia y, por lo tanto, el gráfico mismo da cuenta de una «estructura de coherencia» entre ellos. No desconocemos que esta coherencia no es siempre perfecta y que existen situaciones en que los efectos de un dominio sobre los otros son de intensidad variable. Pero con todo, lo habitual es esperar esta tendencia a la coherencia entre ellos.

La observación anterior es importante pues, a partir de ella, podemos deducir algunas consecuencias no despreciables tanto en el ámbito conceptual, como en el práctico. Comencemos por el nivel conceptual. Si el postulado de que estos dominios expresan una tendencia a ser coherente es válido, podemos

deducir que, para que ello sea así, para que tal tendencia se cumpla, deben existir entre ellos elementos que conecten. En otras palabras, debemos ser capaces de descubrir conectores entre un dominio y otro. De no haber tales conectores, la tendencia a la coherencia no podría realizarse. Éste es un tema que hemos explorado largamente y que desarrollamos en detalle en nuestros programas de formación. Cuando trabajamos el tema de la emocionalidad, buscamos por ejemplo establecer los diversos conectores que ella tiene con la biología, la corporalidad y el lenguaje. No es del caso abundar en estos desarrollos en este texto.

Examinemos ahora algunas de las consecuencias prácticas a las que hacíamos referencia. Cuando lo que está en juego es ayudar a producir una transformación en el tipo de observador que es un determinado individuo, disponemos siempre de múltiples caminos. Podemos entrar por cada uno de los dominios de nuestra estructura de coherencia, esperando que los cambios producidos en él se vean acompañados en transformaciones en el dominio que inicialmente nos interesaba llegar. Si, por ejemplo, deseamos producir una modificación en la emocionalidad de una persona, podemos hacerlo desde una intervención que se realiza en su biología, en su corporalidad o en el lenguaje. Ello no deja de ser importante pues el dominio en el que nuestra intervención logra ser más efectiva no es necesariamente aquel en el que detectamos la necesidad de cambio. Si una persona es muy racional, por ejemplo, es posible que sus defensas sean mayores en el dominio del lenguaje y, en ese caso, puede resultar más efectivo trabajar desde otros dominios, como la corporalidad o la emocionalidad.

La «estructura de coherencia de la persona» es una distinción y creemos que se trata de una distinción poderosa. A partir de ella podemos ahora preguntarnos por la estructura de coherencia de tal o cual persona, y lograr un tipo de conocimiento sobre ella al que posiblemente no llegaríamos de otra

forma. En manos de un coach ontológico esta distinción permite tanto una comprensión sobre el coachee, como posibilidades de intervención que sin ella no tendríamos. Se trata, además, de una distinción que nos permite profundizar en nuestros propios procesos de auto-indagación. Con ella puedo ahora preguntarme por mi propia estructura de coherencia.

Con todo, es importante advertir que aunque se trate de una distinción poderosa, no nos permite sino generar interpretaciones sobre el otro o sobre nosotros mismos. No nos permite acceder al ser verdadero que somos. En otras palabras, seguimos con ella en un dominio conjetural, sujeto a equivocaciones y en él pueden surgir nuevas distinciones que revelen las cegueras que resultaban de nuestras distinciones previas. El alma humana nos será siempre compleja y en último término inaccesible. Quienes se acerquen al discurso de la ontología del lenguaje esperando hacer uso de él para desarrollar una suerte de ingeniería del alma humana, están condenados a salir muy frustrados. Este es un discurso que niega, de manera explícita, esa posibilidad. .

Sin perjuicio de esta estructura de coherencia, cada individuo experimenta y manifiesta la ascendencia de un dominio sobre los demás. Ello lo constituye en un observador diferente. Hechos o circunstancias similares son observadas de diferente manera por distintos observadores según predomine en ellos la corporalidad, la emocionalidad o el lenguaje, aun cuando los tres dominios estén activamente presentes y conectados en la situación. Cada individuo puede observar qué dominio tiene mayor peso o presencia en su actuar y en la construcción de su mundo, y a partir de ahí puede trabajar el equilibrio y coherencia con los otros dominios.

III
«COMO DIOSES»: JUICIOS, ACCIÓN Y SER INDIVIDUAL

«El ser humano es un puente entre los animales y los dioses»
F. Nietzsche

1. Introducción

Hemos trabajado hasta ahora con la distinción de juicio en el dominio del lenguaje. Al hacerlo, los juicios se nos han presentado como un fenómeno propiamente lingüístico. Y lo son. Sin embargo, hemos sostenido a la vez que el lenguaje nos constituye y que, en tal sentido, nos convierte en el tipo de ser humano que somos. Esto representa una de las premisas fundamentales de nuestra propuesta. De ser así, cabe entonces preguntarse de qué manera los juicios, un fenómeno típicamente lingüístico, contribuyen a constituirnos en el tipo particular de individuo que somos. Para determinarlo, estamos obligados a desplazarnos del dominio del lenguaje, en el que estábamos inicialmente situados, al dominio ontológico, en el que nos preguntamos por cómo somos los seres humanos. El proceso que efectúa este desplazamiento, del dominio del lenguaje al dominio ontológico, lo denominamos «proceso de *ontologización* de una distinción lingüística». Es lo que haremos en este texto en relación con los juicios.

Cuando procuramos describir cómo «es» una determinada persona, podemos hacerlo utilizando afirmaciones. Podemos decir, por ejemplo, que Irene, la persona de la que vamos a hablar:

Es mujer,
Es venezolana,
Es periodista,
Es graduada de la Universidad Central de Venezuela,
Tiene 42 años
Está casada
Tiene dos hijos varones
Trabaja en el periódico El Nacional, etcétera

Todas son afirmaciones. Con cada una de ellas algo nuevo logramos saber sobre Irene. Pero examinemos lo que sucede con las afirmaciones. Sin negar que con cada una de ellas ampliamos nuestro conocimiento de Irene, descubrimos que ello acontece de una particular manera. Las afirmaciones operan como sucesivas restricciones en el amplio espacio de las posibilidades de ser que da cuenta de Irene.

En efecto, al decir que ella es mujer, el espacio de posibilidades que ahora ocupa Irene se restringe y deja fuera las posibilidades de ser que pertenecen al «ser hombre». Cuando luego decimos «venezolana», introducimos una nueva restricción que corta el amplio espacio de posibilidades del «ser mujer» y lo acota al «ser mujer venezolana» y así sucesivamente con cada una de las afirmaciones subsiguientes.

Con cada nueva afirmación, el espacio de ser de Irene se hace más preciso, se acota, se delimita algo más. Sin embargo, Irene sigue siendo una suerte de «categoría» censal, más o menos precisa. Y mientras más afirmaciones disponemos más sabremos sobre Irene pero aquello que sabremos no dejará nunca de tratarla como una «categoría». Este conocimiento sobre Irene, será siempre un conocimiento «frío», un conocimiento que poco nos dice sobre los aspectos relacionados con las dimensiones más profundas y misteriosas de su alma, con los aspectos que nos acerquen a lo que le inquieta, a sus desgarramientos y temores, a sus

alegrías y sus amores, a todo aquello que la hace un ser único en el universo.

No queremos despreciar el aporte que las afirmaciones hacen en el conocimiento de los individuos. Ellas sin duda hacen una contribución significativa. Con cada una de las afirmaciones, precisamos el espacio desde el cual se desarrolla el ser de un individuo. Y ello no deja de ser importante. Pero los espacios que las afirmaciones delimitan serán siempre espacios de «posibilidades» de ser, y todo individuo situado en ese espacio puede activar o no activar las posibilidades que el espacio al que pertenece le confiere. El que lo haga o no lo haga dependerá de condiciones que muchas veces escapan nuestra capacidad de conocimiento, de las afirmaciones que podemos hacer y de la presencia de otras dimensiones las que, sin embargo, sólo logran revelarse a través de juicios.

Los juicios, en consecuencia, nos aportan una mirada diferente sobre un mismo individuo, una mirada que las afirmaciones son incapaces de proporcionarnos. Volviendo al ejemplo de Irene, podemos comparar el conocimiento que obteníamos de ella con las afirmaciones con aquel que se genera cuando entregamos juicios y decimos que Irene:

Es muy competente en su desempeño en el trabajo,
Es responsable con los compromisos que asume,
Es algo irritable bajo presión,
Es sociable con sus compañeros,
Es solidaria con quienes están en problemas,
Es tímida en situaciones sociales,
Es tierna y afectuosa en el amor, etcétera.

Ahora, tenemos la impresión, que progresivamente penetramos en el espacio más cálido de su alma, en su particular y única forma de ser. Ello nos permite reconocer que los juicios nos habilitan un acercamiento especial a la forma de ser de

cada individuo. Esa es la relación que deseamos explorar en este trabajo: la forma cómo los juicios juegan y se relacionan con la manera de ser de cada individuo.

Esta relación entre los juicios y la forma de ser de cada individuo podemos observarla en dos dominios diferentes: el dominio del observador y el dominio de la acción. Los exploraremos ambos. No se trata, sin embargo, de dos dominios independientes. Sabemos que la acción está condicionada por el tipo de observador que somos. Ello nos permitirá vincularlos, luego de explorarlos. Pero para hacerlo, nos será muy importante haber accedido al conocimiento que cada uno, por separado, podrá proporcionarnos.

2. Juicios y formas de ser en el dominio del observador

Emitir un juicio es una acción. ¿Cómo podemos entonces situar a los juicios en el dominio del observador? Esta es una pregunta interesante. Si examinamos nuestro actuar, constatamos que éste suele remitir a juicios previamente emitidos o a juicios que, sin emitirse de manera explícita, están implícitos en las acciones que realizamos. Si un determinado evento me hace saltar de alegría, me es posible sostener que esa acción supone el juicio que tal evento es positivo y que expande mis posibilidades. En tal sentido, este juicio es parte del observador que saltó de alegría. Sin desconocer, por lo tanto, que el emitir un juicio es una acción, podemos reconocer a la vez que ellos, simultáneamente, son parte del observador que nos conduce a actuar de una o de otra forma.

Lo anterior justifica que cuando habláramos del observador nos viéramos inclinados a decir que éste remite a tres dominios primarios: cuerpo, emocionalidad y lenguaje, y que, dentro del lenguaje, uno de los elementos que nos constituían en el particular observador que somos, son precisamente los juicios. Si buscamos comprender el sentido de las acciones que emprendemos

es importante remitirlas a los juicios a partir de los cuales las realizamos. Estos juicios nos hablan del observador que somos, observador que nos lleva a actuar como lo hacemos.

Es importante no reificar (cosificar) la noción del observador. El observador no es una cosa, algo que se encuentre en un determinado lugar, algo que posee existencia propia, algo que, en consecuencia, habita en alguna parte en nuestro interior. Reificar la noción del observador equivaldría a cometer el mismo error que, a nuestro juicio, cometen Freud y sus seguidores con la noción del inconsciente. La noción del observador no es otra cosa que un principio explicativo que nos ayuda a hacer sentido de nuestro actuar, de nuestro comportamiento. Como tal, apunta a los referentes, muchas veces, explícitos, pero muchas otras veces, implícitos, de nuestro comportamiento.

El observador es el nombre que utilizamos para referirnos a los supuestos, a partir de los cuales actuamos. Pero si bien el observador en sí mismo no es una cosa, ni tiene como tal existencia, aquellos supuestos de los que esta noción procura dar cuenta, podemos suponerlos reales. Ello nos permite sostener que un cambio en los supuestos de nuestro actuar representa un cambio del observador. Pero no es el observador el que «posee» tales supuestos. Ellos (los supuestos) y el observador, son lo mismo. El observador no es sino el nombre que le damos a los primeros. De no hacer esta aclaración corremos el riesgo que el lenguaje nos haga caer en una de sus múltiples trampas y lleve a creer que estamos frente a dos entidades (el observador y los supuestos de la acción) cuando, en rigor, sólo estamos frente a una.

Cuando abordábamos el fenómeno de los juicios en el dominio del lenguaje, distinguíamos diferentes tipos de juicios, de acuerdo a distintos criterios. Hablábamos de juicios válidos o inválidos, según la autoridad que le conferimos a quienes los emiten. De juicios fundados o infundados, según

la relación que éstos mantienen con las experiencias del pasado. De juicios positivos o negativos, según el juicio que a su vez tengamos sobre las consecuencias que le atribuimos a aquello que juzgamos y su capacidad de ampliar o de restringir nuestros umbrales de posibilidades. Distinguíamos también, juicios según el particular dominio en el que los emitimos pudiendo, por ejemplo, separar los juicios que hacemos sobre nosotros o sobre los demás, sobre el pasado, el presente o el futuro, sobre el trabajo o el terreno personal, etcétera En fin, comprobábamos que disponíamos de múltiples maneras de clasificar los juicios.

Dentro de todas ellas, nos es también posible clasificar los juicios según el nivel de profundidad que les atribuimos. De acuerdo con este criterio, podríamos hablar de juicios circunstanciales y de juicios maestros. Podemos decir así, que un juicio es circunstancial cuando pensamos que éste está fuertemente condicionado por las circunstancias específicas que lo acompañan y reconocemos que, de haber cambiado tales circunstancias, ese juicio pudiera haber sido muy diferente. Cuando decimos que un determinado juicio es un juicio maestro, nuestro énfasis consiste precisamente en destacar lo contrario. Lo que sostenemos cuando calificamos un juicio de maestro, es el hecho que éste expresa una forma particular y recurrente de enjuiciar que caracteriza a la persona que lo emite, forma que es relativamente independiente de las circunstancias que acompañan a esa persona.

Cada uno lleva consigo una determinada manera de enjuiciar el acontecer y no importa cómo sean las circunstancias, esa forma de enjuiciar el acontecer, suele repetirse una y otra vez. Estamos hablando de una modalidad recurrente, de una manera habitual de enjuiciar. Cuando percibimos en un individuo esa modalidad recurrente de enjuiciar, que lo lleva, por ejemplo, a negar los aspectos positivos del acontecer o de la que resultan patrones de comportamiento similares frente a diversas circunstancias, hablamos entonces de juicios maestros.

Esta distinción entre juicios circunstanciales y maestros es interesante, pues nos conduce a reconocer un fenómeno especial. Cuando observamos que una persona modifica sus juicios circunstanciales, solemos decir que simplemente cambió de juicio. Sin embargo, algo distinto pareciera acontecer cuando alguien modifica un juicio maestro. Cuando esto sucede, cuando modificamos nuestra modalidad de enjuiciar, tenemos la impresión que sólo hubo un cambio de juicios, sino que algo importante en la persona ha cambiado. Frente al cambio de un juicio maestro no sólo decimos que la persona cambió de juicio, tenemos la clara impresión que hubo un cambio de la persona. Al modificarse su manera de enjuiciar, reconocemos que su manera de pararse en el mundo es diferente. Su manera de comportarse es ahora distinta. Una nueva forma de ser ha emergido.

Ello nos lleva a concluir que uno de los rasgos claves a través del cual distinguimos modalidades diferentes de ser es precisamente nuestra modalidad de enjuiciar, es la manera cómo hacemos juicios. La distinción de juicio maestro apunta precisamente a esto: a reconocer que nuestra forma de ser, lo que llamamos nuestra alma, se asocia a una modalidad habitual y recurrente de hacer juicios.

Podríamos dar diversos ejemplos. Hay quienes, por ejemplo, enfrentan las situaciones de aprendizaje desde la aprensión; hay quienes encaran las situaciones sociales desde la inseguridad o el temor; hay quienes disfrutan las experiencias de cambio mientras otros las resisten; hay quienes tienden a ver las modificaciones del entorno como amenazas mientras otros buscan encontrar en ellas nuevas oportunidades. Hay quienes suelen poner atención a todo lo que falta, a las carencias, mientras otros se muestran recurrentemente agradecidos con todo lo que poseen, etcétera Las diferencias son infinitas. Todas ellas tienen lugar al interior del dominio de los juicios maestros.

Podemos, por lo tanto, concluir que, así como los individuos hacen juicios, los juicios también hacen a los individuos. Que así como los individuos poseen juicios, de la misma manera los juicios poseen a los individuos. De aceptar lo anterior, ello nos lleva a revisar nuestra noción de sujeto, nuestra noción de «yo». Y de manera muy particular la relación que normalmente postulamos entre quienes somos y los juicios que hacemos. Normalmente pensamos que es el «yo» que somos, el que genera nuestros juicios. Y sin duda ello es, a un cierto nivel, efectivo. Pero lo interesante es que lo inverso no es menos cierto: soy de acuerdo a los juicios que emito. Mis juicios me constituyen, me hacen ser de una manera particular.

En la medida que alguien modifica sus juicios maestros, ese cambio no se limita a los juicios que son cambiados. El cambio de esos juicios maestros simultáneamente me transforma como persona. El «yo» que emerge de ese cambio, es ahora diferente del «yo» que existía antes de que ese cambio tuviera lugar. Pero esa situación no sólo cambia los juicios maestros; no sólo cambia también el tipo de persona (la forma de ser de ese individuo) que existía antes del cambio. Hay cambios adicionales.

Dado que este cambio implica una transformación del observador que yo era y dado que dicho observador era el referente de mis acciones, de mi comportamiento, cambian también las acciones que ahora me es posible emprender. Acciones que, dado el observador que previamente yo era, me estaban cerradas, al modificarse el observador que yo era, ahora puedan hacerse posibles. Todo cambio del observador conlleva una transformación del umbral de posibilidades en mi actuar. Y mientras mayor sea la transformación del observador, mayor será su impacto en las posibilidades de acción que acompañarán mi comportamiento. Ahora podemos comenzar a comprender por qué sostenemos que nuestros juicios nos constituyen.

Dejemos por un momento el dominio del observador. Ya volveremos a él. Pero hagamos una exploración diferente situándonos a continuación en el dominio de la acción.

3. Juicios y formas de ser en el dominio de la acción

Para situarnos en el dominio de la acción, sugerimos hacerlo desde la noción de identidad. ¿Qué es la identidad? Iremos profundizando progresivamente en ella. Para comenzar, podemos sostener que la noción de identidad nos sirve para acercarnos al tipo de ser que somos. Es una manera a través de la cual damos cuenta de cómo somos. ¿Es la única o, quizás la mejor manera de dar cuenta de cómo somos? Posiblemente no. Posiblemente requiere ser complementada con otras formas de acercarnos al tema que nos interesa. Pero ya tendremos tiempo para realizar esta complementación.

Sostenemos que la identidad es la expresión de cómo somos en la opinión de las personas, dentro de las cuales nos incluimos a nosotros mismos. Se trata, por lo tanto, de explorar nuestra forma de ser de manera refleja. Es como si estuviéramos frente a un espejo, mirando nuestra imagen proyectada en las opiniones que se expresan sobre mí. Mi identidad es el reflejo de mi forma de ser en las opiniones que se vierten sobre mí.

Cada individuo desarrolla dos tipos de identidad. La identidad pública que vive en las opiniones que sobre uno emiten los demás, y la identidad privada, que guarda relación con las opiniones que yo emito sobre mí mismo. Esto no es sólo válido para las personas naturales (individuos). Lo es también para personas jurídicas (como las empresas y las organizaciones) o cuasi-jurídicas (como la familia). Todos (yo mismo, mi familia, mi equipo, mi organización, mi comunidad) desarrollamos tanto una identidad pública como una identidad privada.

La manera cómo los demás hablan sobre como yo soy expresa, por lo tanto, mi identidad pública. Las opiniones que ellos expresan son, en lo fundamental, juicios. Es posible que al hablar de nosotros se incluyan algunas afirmaciones. Sin embargo, lo central sobre lo que se dice de nosotros es aquello que se expresa en los juicios con los cuales se nos describe.

Al tratarse de juicios es necesario hacer algunas salvedades. Los juicios, como lo hemos sostenido previamente, son siempre *discrepables*. Esto es inherente a ellos. El que algunos pueden considerarme una persona agradable, no excluye el que otros puedan considerarme profundamente desagradable. Y si nuestra identidad pública recoge todos los juicios que otros hacen sobre nosotros es prácticamente seguro que, entre ellos, existan juicios contradictorios y, por lo tanto, que los juicios que algunos emiten sean los opuestos a los juicios que emiten otros.

Con todo, estos juicios opuestos no se cancelan mutuamente de manera generalizada. Hay personas a las que solemos conferirles más autoridad que a otras. Hay personas que se han visto expuestas a nosotros de manera diferencial. Hay ciertos juicios que son más frecuentes que sus opuestos, etcétera Por lo tanto, ello nos permite construir un determinado perfil sobre nuestra identidad pública. A pesar de las diferencias que podemos encontrar en los juicios que los demás entregan sobre nosotros, podemos tener una idea bastante consistente de cómo los demás nos perciben, sobre cómo nuestra forma de ser se proyecta en las opiniones de los demás.

El mayor de los problemas que solemos encontrar en relación a nuestra identidad pública no resulta sin embargo del hecho de que algunas opiniones que se vierten sobre nosotros, sean contradichas por opiniones opuestas. El problema más frecuente reside en el hecho que muchas personas no saben cuál es su identidad pública. Creen que la manera como ellos se conciben a sí mismos (la identidad privada) coincide con su

identidad pública. Y es muy frecuente que cuando descubren lo que los demás dicen de ellos, se produzcan grandes sorpresas. Algunos comprueban que su identidad pública es bastante más negativa de lo que creían; otros que es bastante más positiva de lo que esperaban. No es habitual que nuestra identidad pública coincida con nuestra identidad privada.

Conocer, aunque sea en forma aproximada, cuál es nuestra identidad pública, es una tarea que todo individuo debiera asumir. Ella define el grado de acogida que hemos generado para nuestras iniciativas y para nosotros mismos en el entorno en el que nos desenvolvemos. Si descubrimos, por ejemplo, que nuestra identidad pública no es positiva, es importante poder hacernos cargo de ello y, quizás, asumir el desafío de corregirla.

No estamos diciendo que todo lo negativo que se dice sobre nosotros debiera conducirnos a buscar que ello se corrija. De partida, ello sólo puede generar inmensas frustraciones pues, en la medida en que los juicios son *discrepables*, siempre cabe que haya algunos que tengan juicios opuestos a los de otros. El no aceptar que suscitaremos juicios negativos, sólo puede conducirnos a sufrir innecesariamente. Es más, muchas veces actuamos a sabiendas de que no seremos juzgados positivamente. Hay veces, por ejemplo, que aceptamos deterioros en nuestra identidad pública en función de objetivos de mediano o largo plazo que pensamos que, de alcanzarse, tendrán el efecto de corregir los costos que registramos en el corto plazo. Ello nos sucede, por ejemplo, en el proceso de educación de nuestros hijos, en el que apostamos a que ellos puedan apreciar más adelante algunas de las restricciones que, muchas veces, nos parece adecuado imponerles. Así como ésta, hay muchas otras situaciones equivalentes.

Los juicios que utilizamos en la creación de identidad, sea ésta pública o privada, se los asignamos al individuo (o la persona) de

quien estamos hablando. Es así como decimos, por ejemplo, «Ricardo es muy aburrido», «Clara es egoísta», «Oscar es muy chistoso», «Alba es atractiva». Lo hacemos sin que tengamos dudas que estamos describiendo la forma de ser de la persona de la que estamos hablando. Entregamos esos juicios como una manera de describir cómo «son» Ricardo, Clara, Oscar y Alba. Pero, ¿de dónde provienen esos juicios que sobre ellos emitimos? ¿Son realmente juicios que hacemos sobre ellos mismos? ¿Son acaso juicios que hacemos sobre su manera particular de ser? Eso pareciera. Pero, ¿son realmente lo que parecen?

Estas preguntas no son triviales. Y cuando las hacemos descubrimos que las respuestas que encontramos nos conducen a algunos descubrimientos interesantes. Lo primero que es preciso reconocer, es el hecho que por tratarse de juicios, en cada uno de ellos se manifiesta un doble efecto. En cada uno de los juicios que emitimos no sólo expresamos algo que guarda relación con la persona de la que estamos hablando. De la misma forma, en cada uno de nuestros juicios se expresa la manera cómo esa persona «nos» afecta y, por lo tanto, manifestamos nuestra propia forma de reaccionar frente a ella. Ello es inevitable con los juicios. Los juicios no hablan tan sólo de los otros sino de la relación que ese otro establece con nosotros. Por lo tanto, los juicios que emitimos no pueden dejar de revelarnos a nosotros mismos.

Lo anterior no sirve de consuelo cuando los juicios que sobre nosotros se emiten son negativos, ni invalidan los juicios positivos que muchas veces generamos. Pero ello permite recalibrar el lugar en los que ellos emergen. Al involucrar tanto a quién emite esos juicios, como a quién ellos aluden, los juicios hablan del carácter de las relaciones que generamos a nuestro alrededor. Los juicios que otros emiten sobre nosotros no se limitan a nuestra persona, sino al carácter de las relaciones que establecemos con los demás.

¿Hay algo más que pueda decir sobre estos juicios? Pensamos que sí. De hecho, nos parece que podemos dividir estos juicios en dos clases diferentes. En algunos pareciera que lo que está involucrado son atributos de presencia. Se dice, por ejemplo, que tal o cual persona es «alta», «gordo», «bello», «atractiva», «calvo», «anciana», etcétera Estos juicios parecieran ser muy diferentes de otros a través de los cuales tenemos la impresión de que estamos describiendo la «forma de ser» de la persona en cuestión. Es diferente decir, por ejemplo, que alguien es «flaco» que decir que es «sincero». O decir que es «fea» que decir que es «tierna». Tenemos la impresión de que se trata de «tipos» de juicios distintos. Los primeros guardan relación con su presencia física, los segundos parecieran apuntar a dimensiones del alma, de su forma particular de ser.

A los juicios que buscan describir presencia física los llamaremos juicios de imagen y los vamos a distinguir de los segundos, para los cuales reservaremos el nombre de juicios de identidad. Con los juicios de identidad, sí tenemos la impresión que estamos dando cuenta, no de su imagen física, sino de algo más profundo, de algo que se nos presenta como un atributo de la particular forma de ser de esa persona.

Dejemos, por un momento, de lado aquellos que hemos llamado juicios de imagen y concentrémonos en aquellos para los que reservamos el nombre de juicios de identidad. Y volvamos a preguntarnos, ¿de dónde vienen? ¿Son realmente juicios que hacemos sobre la persona de la que hablan? No nos cabe duda, que se los «colgamos» a la persona en cuestión, que los usamos para describir a las personas. Pero, ¿es ésta una presunción legítima? De nuevo, ¿de donde nacen?

Examinemos un ejemplo. Tomemos uno de esos juicios de identidad y exploremos de dónde realmente viene ese juicio. Cuando decimos, por ejemplo, que «Pedro es tímido», ¿de donde proviene ese juicio? Cuando Pedro al describirse lo hace

señalando «Yo soy tímido», ¿por qué dice eso? Estas preguntas son interesantes. ¿Es éste acaso un juicio que hacemos de una manera equivalente a lo que hizo el médico que lo ayudó a nacer que, cuando lo vio aparecer en el mundo, lo tomó y dijo: ¡Varón!, apuntando a sus genitales? ¿Es su timidez un rasgo equivalente a su varonía? ¿Se trata de algo que Pedro traía consigo al nacer? Evidentemente, que no. ¿De dónde proviene entonces su timidez? ¿Dónde reside? Es importante reconocer que no estamos impugnando el valor de este juicio. Por el contrario, cuando hablamos de la timidez de Pedro es muy posible que concordemos que éste es un juicio que nos hace mucho sentido. Pero ello no nos evita preguntarnos por su origen.

Cuando examinábamos los juicios como un fenómeno propiamente lingüístico nos preocupábamos precisamente por establecer el fundamento de un juicio. Lo que estamos haciendo no es diferente. En rigor eso es precisamente por lo que nos estamos preguntando. Veamos entonces qué es lo que hacíamos en el proceso de fundamentar un juicio. Los pasos de la *fundamentación* son varios. No obstante, dentro de ellos, hay un paso que resulta crucial para la pregunta que nos estamos haciendo. Nos referimos a la búsqueda de afirmaciones como criterio básico para conferirle a un juicio el rango de juicio fundado. Todos los demás pasos no hacen sino acotar el papel que en la *fundamentación* le conferimos a las afirmaciones. Ellas son las que encierran el real secreto de la *fundamentación*. Las afirmaciones son el elemento determinante del proceso de *fundamentación* de un juicio.

Pues bien, ¿qué nos proporcionan estas afirmaciones? Nos proporcionan acciones, comportamientos, eventos, acontecimientos, en definitiva, experiencias concretas en las que somos capaces de observar el rasgo de la timidez. En rigor, decimos que «Pedro es tímido» por cuanto lo hemos visto comportarse de una forma particular que caracterizamos con el rasgo de la timidez. La timidez no es otra cosa que una modalidad

particular de su actuar, de su forma de comportarse. Decimos que Pedro es tímido por cuanto hemos visto que se retrae cuando está con otros, que le cuesta hablar en público, que tiene dificultades para hacer peticiones, etcétera Sólo del actuar de Pedro podemos inducir su timidez.

Ello nos lleva a una conclusión importante. Aunque tenemos la impresión que los juicios de identidad son juicios sobre el tipo de persona sobre la cual se emiten, en rigor se trata de juicios que hacemos a partir del comportamiento de las personas. En rigor, son nuestras acciones las que generan los juicios de identidad que sobre nosotros, tanto otros como nosotros mismos, hacemos. Nuestras acciones generan juicios y estos juicios nos sirven para hablar del tipo de ser (el tipo de persona) que somos. Esto pareciera haber sido reconocido con claridad por Nietzsche cuando nos dice, «*El hacedor no existe. La acción es todo*». La persona como algo separado de la acción no existe. Los juicios de identidad a través de los cuales describimos cómo somos, están sustentados en nuestra forma de actuar, en nuestros comportamientos.

Desde la perspectiva de la identidad (tal como lo dijimos con respecto a la noción del observador), la noción de persona no es sino un principio explicativo que busca hacer coherente una manera particular de comportarse, que busca hacer coherentes acciones diversas que remiten a un mismo individuo, a un mismo sujeto que actúa. Son las acciones, por lo tanto, las que generan juicios y son estos juicios los que sirven para conformar la noción de persona.

Pues bien, si es la acción la que genera los juicios de identidad y utilizamos esos juicios para constituir la noción de persona, ¿qué sucedería si alguien que actuaba de una determinada manera, produciendo determinados juicios y generando una particular identidad, cambiara su forma de actuar? ¿Qué pasaría si Pedro comenzara a comportarse de manera completamente

diferente cuando está con otros, y lo viéramos hablar, participar, compartir lo que piensa y lo que siente, proponer diversos cursos de acción? ¿Qué diríamos ahora de Pedro? ¿Qué diría Pedro de sí mismo?

Pues, diríamos que Pedro dejó de ser tímido. Diríamos que Pedro cambió. Y muy posiblemente Pedro coincidiría con nosotros. Pedro reconocería que ya no es el mismo de antes. Su juicio de timidez y el juicio de timidez de los demás se disolverían solos. Al cabo de un tiempo es posible que muy pocos se acuerden de la timidez de Pedro. Tanto su identidad pública, como su identidad privada, se habrían modificado. Pedro se estaría mostrando como una persona diferente. Pero Pedro no se está sólo «mostrando» como una persona diferente. En rigor, Pedro se ha convertido en una persona distinta.

Todo lo anterior nos lleva a extraer algunas conclusiones. Así como las acciones generan juicios y los juicios nos constituyen como personas, de la misma manera, en la medida que modificamos nuestras acciones, cambiamos los juicios que de ellas se hacían y, lo más importante, nos transformamos como personas. Esto nos lleva a proclamar: ¡Acción mata juicio! Así como nuestras acciones generan los juicios de identidad que de nosotros se hacen, aquellos juicios que parecieran describirnos como somos, las mismas acciones son capaces de disolver tales juicios. La acción nos constituye en el tipo de persona que somos.

Ello conlleva una importante consecuencia: la acción no sólo remite a una persona, a un ser que actúa, al sujeto de la acción. La acción no es sólo algo que una persona «hace», la acción también «hace» a la persona. Esto es algo que no estamos acostumbrados a reconocer. Durante siglos, a partir de Aristóteles, en el siglo IV a.C., hemos sostenido que el ser, el sujeto, la persona que somos, antecede a la acción. Que toda acción remite a un ser previamente constituido. La estructura gramatical del lenguaje pareciera reforzar este supuesto y nos ayuda a caer en esta trampa: el

sujeto suele anteceder al verbo. Lo primero es el sujeto, un ser ya constituido que procede a actuar. La acción viene después. Tomás de Aquino, apoyándose en Aristóteles, proclama este mismo supuesto: *agere sequitur esse*, la acción sigue al ser.

No negamos este postulado. Toda acción revela el ser que ha actuado. Nuestras acciones revelan quienes somos. Es precisamente por ello, que los juicios que extraemos de nuestras acciones nos sirven como juicios de identidad, como juicios que más allá de calificar a nuestras acciones, también califican quienes somos. La frase bíblica de Jesús nos viene a la mente: «*por sus obras los conoceréis*». Miremos las acciones, observemos lo que hacen, y sabremos cómo son. Pero la premisa que nos proporciona Aristóteles no está completa. Sólo enfatiza un aspecto de la relación entre ser y acción. A la vez, opaca el aspecto inverso de la relación que es igualmente válido.

Lo expresado anteriormente lo recogemos en lo que llamamos el *Segundo Principio de la ontología del lenguaje*[66]. Se trata del principio de la acción. Lo expresamos en los siguientes términos:

> *«No sólo actuamos de acuerdo a cómo somos,*
> *Y lo hacemos.*
> *También somos de acuerdo a cómo actuamos.*
> *La acción genera ser.»*

Una vez que establecemos este principio nos es posible reconocer algo importante respecto a los resultados de nuestras acciones. Toda acción genera resultados y todo resultado

[66] El Primer Principio es el principio del observador. Éste sostiene: «No sabemos cómo las cosas son. Sólo sabemos cómo las observamos o cómo las interpretamos. Vivimos en mundos interpretativos». Se trata de un principio que hemos presentado al desarrollar el tema del observador. El Tercer (y último) Principio de la ontología del lenguaje es el del sistema y lo articulamos cuando abordamos este tema.

remite a las acciones que los producen. Cabe reconocer, sin embargo, que cuando examinamos los resultados de nuestras acciones, los hay de dos clases muy diferentes. Los primeros resultados –que podríamos quizás llamar los resultados directos de la acción– tienen que ver con los efectos de las acciones en el mundo, las transformaciones que se producen o que se evitan, a partir de las acciones ejecutadas.

Pero, simultáneamente, hay un segundo tipo de resultado, un resultado indirecto, cuya presencia no está en el mundo que nos rodea, no está en el entorno de quién actúa, sino en el propio sujeto que ha actuado. El resultado que su acción genera, lo (o la) afecta directamente. Uno de los resultados del actuar es contribuir a conformar la identidad del sujeto de la acción. El ámbito de transformación de la acción es siempre doble: por un lado en el entorno del sujeto y, por otro, en el sujeto mismo. El actuar constituye al sujeto. El actuar no es sólo la forma como el sujeto transforma su mundo, ese mismo actuar tiene el poder de transformar al sujeto de la acción. Reiterémoslo: la acción no sólo remite a una persona, al sujeto de la acción. La persona no es un principio plenamente constituido a partir del cual actuamos. La acción no es algo que una persona ya constituida «hace». La acción también hace a la persona

¿Qué podemos concluir de todo esto? Estas conclusiones son inmensamente importantes. Los seres humanos se construyen a sí mismos a través de su capacidad de acción. No somos de una forma fija y determinada. No nacemos siendo de una manera determinada que nos acompañará durante toda la vida. La vida no es un proceso en el que «revelamos» a través de nuestro actuar quiénes somos, en el que «descubrimos» nuestro «ser». El mayor desafío en la vida no es el descubrirse a sí mismo. El mayor desafío no es tampoco el conocerse a sí mismo, por muy importante que ello sea. El principal desafío que enfrentamos en la vida es el inventarnos a nosotros mismos, es el de diseñar el tipo de ser al que aspiramos ser.

Cuando un individuo modifica su forma de comportarse, no tiene sentido alguno decir, «Ah, ah!! Ahora, finalmente, descubro cómo eras». Esa nueva forma de ser que ahora se revela no estaba presente antes. Es el cambio de la acción lo que la produce. Es nueva. Tan nueva como la nueva acción que la ha generado.

Los seres humanos somos seres trascendentes. Pero no lo somos sólo por cuanto podemos pensar en un mundo en el más allá. También por cuanto podemos pensar en aspirar a ser, nosotros mismos, un tipo de ser que está más allá de cómo hoy somos. Podemos aspirar a ser distintos, podemos aspirar a ser mejores. Podemos reconocernos como seres abiertos a una permanente transformación. Los seres humanos no sólo somos, también devenimos. Mientras estemos vivos, mientras dispongamos de un futuro, por muy corto que sea ese futuro, podemos aspirar a ser diferentes.

Esto es, quizás, lo más importante en la vida de los seres humanos. Somos seres privilegiados. *Los seres humanos participamos con los dioses en el proceso sagrado de nuestra propia creación.* Pero no sólo participamos en nuestra propia creación, también nos sumamos a los dioses para participar con ellos en el proceso global de la creación del mundo. ¿Estamos conscientes del real poder de que disponemos? ¿Nos hemos hecho responsables del poder que se nos ha otorgado?

4. Retorno al aprendizaje

Si el cambio de la acción es tan importante, como acabamos de verlo, ello nos vuelve a otro de nuestros temas favoritos: el aprendizaje. Ello no debiera extrañarnos. El aprendizaje es una acción –la acción de aprender– que busca como resultado el cambio de la acción. Si prescindimos del contenido del aprendizaje, lo que éste siempre busca es desarrollar una capacidad de acción que previamente no estaba presente. El resultado de

todo proceso de aprendizaje se traduce en poder hacer lo que antes no podíamos.

El aprendizaje es la gran palanca del devenir humano. A través de él no sólo logramos hacer lo que antes no podíamos, el cambio de nuestra capacidad de acción implica simultáneamente un cambio correspondiente en nuestra forma de ser. Si la acción genera ser, el cambio de la acción a través de aprendizaje no puede sino acompañarse por un cambio del ser que somos. Cada vez que aprendemos, nos transformamos en seres diferentes.

Uno de los rasgos que caracteriza a la especie humana, es el hecho que, debido a la alta plasticidad de nuestro sistema nervioso, mostramos una gran capacidad de aprendizaje. Este es uno de los rasgos distintivos más importantes de nuestra especie. No conocemos otra especie cuyos miembros exhiban durante su ontogenia, durante sus respectivos procesos de vida, el nivel de transformaciones que logramos los seres humanos y la gran expansión que mostramos en nuestra capacidad de acción. No todos aprovechamos plenamente esta capacidad de aprendizaje. Pero es innegable que disponemos de un potencial muy grande de aprendizaje y que, independientemente de cuánto lo utilicemos, no hay experiencias en nuestras vidas que no se traduzcan, directa o indirectamente, en algún aprendizaje.

Para los seres humanos vivir es aprender y aprender es vivir. Mientras mayor sea nuestra capacidad de aprendizaje más intensa será nuestra vida. El aprendizaje, en algún grado, es un rasgo inevitable del vivir. Basta mirar a nuestras vidas para comprobar cuánto hemos aprendido y cómo con el tiempo ganamos nuevas competencias. Sin embargo, con los procesos de aceleración del cambio histórico que acompañan al progreso técnico, los propios procesos de aprendizaje se han acelerado correspondientemente. Hoy, por regla general, suele aprenderse mucho más que en el pasado.

Pero aunque se aceleran los procesos de aprendizaje, ello no siempre se ve acompañado de los desarrollos de las competencias que sirven a esos mismos procesos. En otras palabras, no siempre aprendemos a aprender de manera efectiva, a pesar de que cada vez, ello resulta más importante. Quién, independientemente de los contenidos específicos del aprendizaje, ha aprendido a aprender, logra con ello la competencia más importante pues ella lo conducirá a muy diversas competencias específicas. De allí que sostengamos que la competencia de aprender a aprender es la madre de todas las demás competencias, pues se trata de una meta-competencia que tiene infinitas áreas de aplicación.

Mientras mayor sea nuestra competencia para aprender mayor será por lo tanto nuestra capacidad de auto-transformación. De allí la importancia que le conferimos al desarrollo de individuos capaces de aprender en forma relativamente autónoma y de diseñar por sí mismos estrategias de aprendizaje. De allí el énfasis que colocamos también en construir organizaciones con capacidad de aprendizaje, pues sabemos que ellas serán las que logren no sólo un mejor nivel de adaptación a sus entornos cambiantes, sino también aquellas que ejerzan la mayor influencia en transformación de tales entornos.

5. Aprendizajes de primer y segundo orden

Como lo señala un proverbio francés, retrocedamos para mejor saltar. Hemos dicho que la acción cambia los juicios y que el cambio de esos juicios lleva consigo un cambio en el individuo y muchas veces incluso un cambio «del» individuo. Hemos dicho también que la gran palanca de esa transformación es el aprendizaje.

Sin embargo, es necesario reconocer que así como el cambio de las acciones conlleva un cambio en los juicios que se emiten sobre los individuos, hay ciertas acciones que no será

posible cambiar y por lo tanto, ciertos aprendizajes que no se podrán realizar, de mantenernos en un tipo de aprendizaje dirigido directa y exclusivamente al cambio de las acciones. Para acceder a cierto tipo de acciones y permitir determinados aprendizajes, no basta con aquello que hemos calificado como aprendizajes de primer orden, que consisten en esfuerzos dirigidos tan sólo a producir directamente cambios en las acciones.

Postulamos el carácter no lineal del aprendizaje. Ello implica reconocer que en nuestro afán por aprender, muchas veces nos encontramos con límites que nos dan la impresión que no podremos superar. Estos límites, sin embargo, son de diverso tipo. Algunos, por ejemplo, son límites que nuestra biología nos impone. Sólo podemos hacer lo que ella nos permite, y ella puede limitar algunos procesos de aprendizaje. A una determinada edad, por ejemplo, ya no me será posible llegar a ser un futbolista excepcional en primera división. Este es un tipo de límites que normalmente estamos obligados a aceptar.

Pero hay otros límites que no son propiamente biológicos y que limitan de igual manera nuestra capacidad de realizar determinadas acciones y de aprender nuevos comportamientos. Se trata de limitaciones que se sitúan en lo que hemos llamado el tipo de observador que somos. Ello se traduce en el hecho que mi capacidad de acción se enmarca en la manera como interpretamos las situaciones en las que deseamos intervenir. Mientras no revise tales interpretaciones y, por lo tanto, mientras no transformemos el observador que somos en esa determinada situación, habrá inevitablemente acciones que no nos será posible realizar.

Cuando ello sucede, cualquier esfuerzo de aprendizaje dirigido tan sólo a expandir nuestra capacidad de acción –lo que llamamos aprendizaje de primer orden– estará destinado a fracasar. Pero este no es necesariamente un límite infranqueable. De abrirnos a un tipo de aprendizaje diferente que procure

modificar el tipo de observador que somos –lo que llamamos aprendizaje de segundo orden– ese mismo límite puede disolverse. Lo que en un momento se nos presentaba como un límite al aprendizaje, descubrimos que era un límite que sólo afectaba una determinada modalidad de aprendizaje.

Si aceptamos lo anterior, ello implica que si bien el aprendizaje de nuevas acciones generará juicios diferentes, la posibilidad de transformación, siguiendo este camino, está acotada. Habrá acciones que no lograrán desarrollarse y cambios de juicios que consecuentemente tampoco se obtendrán, de mantenernos al nivel de un aprendizaje de primer orden. Para que ello se logre será necesario producir un cambio al nivel del observador –un aprendizaje de segundo orden– para luego habilitar cambios al nivel de la acción. Lo interesante del caso es que por lo general el cambio del observador conlleva un cambio de aquellos juicios a partir de los cuales el individuo en cuestión define sus cursos de acción.

Ello implica que nos encontramos con los juicios en dos lugares distintos al interior del proceso que define cómo somos. Primero, los juicios que resultan de las acciones que emprendemos y que sirven para conformar nuestra identidad. Segundo, los juicios que definen al observador que somos y a partir de los cuales actuamos. Lo que hemos argumentado nos permite conectar ahora los dos caminos que hemos abierto al inicio de este trabajo: el camino del observador y el camino de acción. Ambos caminos parecieran ahora, confluir al interior de un proceso mucho más amplio, el proceso de nuestra transformación personal.

En estos momentos nos es posible alcanzar una conclusión que integra los dos caminos iniciales: si para cambiar la identidad de un individuo hay que cambiar ciertos juicios y para cambiar esos juicios hay que modificar las acciones, tenemos también que reconocer que hay ciertas acciones que no

pueden modificarse de no cambiarse determinados juicios que determinan el tipo de observador que es esa persona. En otras palabras, la transformación de nuestra identidad está condicionada por el tipo de observador que somos. Pero en la medida que nos abrimos al cambio del observador (aprendizaje de segundo orden) muchos de los límites iniciales que encontramos para transformar nuestra identidad suelen disolverse.

6. «*Eritis Sicut Dii*» o La Profecía de la Serpiente: breve ejercicio de deconstrucción de un texto bíblico

Deseamos explorar un texto de la Biblia en el que nos encontramos con el tema de los juicios y con el reconocimiento del carácter trascendente que éstos poseen. Se trata, por lo demás, de uno de los textos más importantes del Antiguo Testamento, pues en él se nos presenta a Dios, se nos relata el proceso de la Creación del mundo y luego de la creación del hombre y la mujer. Pero, por sobretodo, por cuanto en él se nos relata también el episodio más importante de la historia de la humanidad: la expulsión del Paraíso.

Como consecuencia de lo que entonces aconteciera, según ese mismo texto, los seres humanos cargamos con el estigma del pecado original y, vivimos nuestra existencia marcados por el sello de la culpa. A partir de ello, fuimos condenados a una vida que conduce a la muerte. No es exagerado decir, por lo tanto, que el carácter de la existencia humana, parece haberse determinado en esos acontecimientos. Nos referimos a los hechos que nos son presentados en el Génesis, primer libro con que se inicia la Biblia.

El Génesis es, en efecto, el primer texto de la Biblia. Pertenece al Pentateuco que contiene los cinco libros que, supuestamente, escribiera Moisés en hebreo, dictados directamente por Jehová, y que representan la parte más destacada y antigua de la Biblia judía. Para los efectos de este trabajo, nos apoyamos en

una traducción al castellano realizada de la Biblia Vulgata. Esta última resulta de la traducción al latín vulgar que hiciera Jerónimo entre 382 a 405, por instrucción del Papa Dámaso I, tomando como base los textos originales escritos en hebreo, arameo y griego. Tomemos en cuenta que en esa época, a fines del siglo IV, el cristianismo acababa de convertirse en la religión oficial del imperio romano y era necesario contar con una versión oficial de la Biblia en latín.

La Biblia Vulgata tiende a imponerse en el mundo cristiano a partir del siglo VII, aunque coexiste con otras versiones y traducciones. Será sólo a partir del Concilio de Trento, en el siglo XVI, luego del cisma que enfrentara el cristianismo con la emergencia del protestantismo, que la Biblia Vulgata es declarada por los católicos como la versión de la Biblia que, se dictamina, «que todos usasen como auténtica».

Los maestros judíos de los escritos bíblicos han reconocido que en el Génesis encontramos, de hecho, dos relatos diferentes de la creación. El primero se concentra en Génesis, 1, y nos habla que Dios creó al mundo en seis días, proceso que culmina con la creación de los primeros seres humanos, varón y hembra:

> *«Y por fin dijo: Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra para que domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a los ganados y todas las bestias de la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra. Creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó, los creó varón y hembra. Y echóles Dios su bendición, y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven sobre la tierra.» (Génesis 1: 26-28)*

Enseguida, en Génesis 2:5, se inicia un segundo relato completamente diferente. Allí se nos cuenta que Dios habría hecho

al hombre de la tierra y que, al descubrir que Adán no tenía compañía, lo habría hecho dormir para extraerle una costilla y de ella crear a Eva, su mujer. En el mismo libro, por lo tanto, se han juntado dos versiones muy diferentes de la creación. El segundo relato ha sido considerado como el más antiguo y se sitúa su escritura entre los años 1000 a 900 a.C. El primer relato, considerado más reciente, sería de alrededor del año 400 a.C. En esta interpretación histórica del origen de los textos, la mano de Moisés y la voz de Jehová dejan de estar presentes.

Habiendo, sin embargo, citado una breve sección de ese primer relato, no podemos sino compartir que al hacerlo hay algo en él que nos ha inquietado. Dios aparece diciendo «*Hagamos (sic) al hombre a imagen y semejanza nuestra* (sic)». Al escucharlo no podemos sino sentir un cierto temor. Dios no está solo. Le está hablando a alguien. ¿A quién le está hablando? ¿Con quién se encuentra? Pero, por sobretodo, ¿por qué utiliza la primera persona del plural («*hagamos*») sugiriéndonos con ello que la creación del hombre es una acción realizada por más de una persona? ¿Por qué dice «*a imagen y semejanza nuestra*»? ¿Quiénes son los demás? ¿Quién más está allí participando con Dios en el acto de la creación? ¿Hay otra persona con él? ¿O son acaso varios sus acompañantes? Al parecer no se trataría de meros espectadores, pues Dios explícitamente los reconoce como participantes activos del proceso creador. Obviamente no estamos en condiciones de aventurar respuestas a estas interrogantes. Al menos, no todavía. Sigamos adelante.

El relato en el que nos vamos a concentrar es el segundo y más antiguo de los dos. En la sección del Génesis examinaremos, se nos cuenta que los seres humanos perdimos nuestro lugar en el Paraíso por haber sido tentados por la serpiente a probar la fruta de uno de sus árboles prohibidos, el árbol del bien y del mal. Veamos cómo esto nos es relatado directamente por la propia Biblia. Nos limitaremos a las secciones del Génesis que resultan pertinentes a nuestro análisis.

Génesis, 2:

7. *«Entonces Dios formó al hombre del lodo de la tierra, e inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre, ser con alma viviente.*
8. *«Había plantado Dios en Edén, a oriente, un jardín delicioso, en que colocó al hombre que había formado.*
9. *«Y Dios había hecho nacer de la tierra toda suerte de árboles hermosos a la vista, y de frutos suaves al paladar; y también el árbol de la vida en medio del paraíso, y el árbol de la ciencia del bien y del mal.»*

...

15. *«Tomó pues, el Señor Dios al hombre, y púsole en el paraíso de delicias, para que le cultivase y guardase.*
16. *«Dióle también este precepto diciendo: Puedes comer del fruto de todos los árboles del paraíso;*
17. *«Mas del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas; porque en cualquier día que comieres de él, ciertamente morirás.*
18. *« Dijo Dios el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagásmole ayuda que sea semenjante a él.*
19. *«Formado, pues, que hubo de la tierra el Señor Dios todos los animales terrestres y todas las aves del cielo, los trajo al hombre para que viese cómo los había de llamar; y, en efecto, todos los nombres puestos por el hombre a los animales vivientes, ésos son sus nombres propios.*
20. *«Llamó, pues, Adán por sus propios nombres a todos los animales, a todas las aves del cielo y a todas las bestias de la tierra; más no se hallaba para Adán ayuda que le fuese semejante.*
21. *«Y el Señor hizo caer sobre Adán un profundo sueño, y mientras estaba dormido le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío.*
22. *«Y de la costilla aquella que había sacado de Adán formó el Señor Dios una mujer; la cual puso delante de Adán.*

23. *«Y dijo el hombre: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; llamarse ha, pues, varona, porque del varón ha sido sacada.*
24. *«Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne.*
25. *«Y ambos, a saber, Adán y su esposa, estaban desnudos y no sentían por ello ningún rubor.»*

Génesis 3,

1. *«Era la serpiente el animal más astuto de todos cuantos animales había hecho el Señor Dios sobre la tierra. Y dijo a la mujer: ¿Con que os ha mandado Dios que no comáis frutos de todos los árboles del paraíso?*
2. *«A lo cual respondió la mujer: Del fruto de los árboles que hay en el paraíso sí comemos;*
3. *«Mas del fruto de aquel árbol que está en medio del paraíso mandónos Dios que no comiésemos ni lo tocásemos, para que no muramos.*
4. *«Dijo entonces la serpiente a la mujer: ¡Oh! Ciertamente que no moriréis.*
5. *«Sabe Dios que el día en que comeréis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses («**eritis sicut dii**»), conocedores del bien y del mal.*
6. *«Vio, pues, la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer, y bello a los ojos y deseable para alcanzar sabiduría; y cogió del fruto, y lo comió; dio también de él a su marido, el cual comió.*
7. *«Luego se les abrieron a entrambos los ojos: y como echasen de ver que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera, y se hicieron unos delantales.*
8. *«Y habiendo oído la voz del Señor Dios, que se paseaba en el paraíso a la brisa de la tarde, escondióse Adán con su mujer de la vista del Señor Dios en medio de los árboles del paraíso.*

9. «Entonces el Señor Dios llamó al hombre y díjole: ¿Dónde estás?

10. «El cual respondió: He oído tus pasos en el paraíso y he temido, porque estoy desnudo, y así, me he escondido.

11. «Replicóle: Pues ¿quién te ha hecho advertir que estás desnudo, sino el haber comido del fruto de que yo te había vedado que comieses?

12. «Respondió el hombre: La mujer que tú me diste por compañera, me ha dado del fruto de aquel árbol, y lo he comido.

13. «Y dijo el Señor Dios a la mujer: ¿Por qué has hecho esto? Y la mujer respondió: La serpiente me ha engañado, y he comido.

14. «Dijo entonces el Señor Dios a la serpiente: Porque has hecho esto, serás maldita entre todos los animales y bestias de la tierra: andarás arrastrándote sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida.

15. «Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo. Éste quebrantará tu cabeza, y tú andarás acechando su calcañar.

16. «Dijo asimismo a la mujer: Multiplicaré tus dolores en tus preñeces; con dolor parirás los hijos, y estarás bajo potestad de tu marido, y él te dominará.

17. «Y a Adán le dijo: Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol de que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el curso de tu vida.

18. «Espinas y abrojos te producirá, y comerás hierbas de la tierra.

19. «Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de que fuiste formado: puesto que polvo eres y a ser polvo tornarás.

20. «Y el hombre puso a su mujer el nombre de Eva, puesto que había de ser madre de todos los vivientes.

21. «Hizo también el Señor Dios al hombre y a su mujer unas túnicas de pieles, y los vistió.

22. *«Y dijo el Señor Dios: Ved ahí al hombre que se ha hecho como uno de nosotros («**ecce Adam quasi unus ex nobis factus est**»), conocedor del bien y del mal; no vaya ahora a alargar su mano, y tome también del fruto del árbol de la vida, y coma de él, y viva para siempre.*
23. *«Y lo echó el Señor Dios del paraíso de deleites para que trabajase la tierra, de que fue formado.*
24. *«Y desterrado el hombre, colocó Dios delante del paraíso de delicias un querubín con espada de fuego fulgurante para guardar el camino que conducía al árbol de la vida.»*

Recojamos, ahora, algunos de los elementos que nos proporciona el relato. Dios, al crear el Paraíso, coloca en el centro dos árboles especiales: el árbol de la vida y el árbol del bien y del mal, llamado también árbol del conocimiento. Una vez que Adán es creado, Dios le prohíbe que coma de este segundo árbol, pues de hacerlo, le dice, morirá. De todos los demás árboles, puede comer. Entendemos, por lo tanto, que también puede hacerlo del árbol de la vida. Al menos el texto no nos deja constancia de que se le hubiera prohibido comer de él.

Una vez creada Eva, la serpiente la induce a comer del árbol prohibido y a hacer que Adán haga también lo mismo, indicándoles que no es efectivo que por ello morirán, sino, por el contrario, que el probar de la fruta de éste árbol los hará como dioses (*eritis sicut dii*). Quedamos con varias preguntas: ¿Cuál es el significado de este árbol? ¿Cuál es el sentido de la prohibición? ¿Engaña la serpiente a Eva? Estas preguntas no son triviales.

Comencemos por la primera: ¿de qué árbol se trata? En nuestra opinión, el árbol del bien y del mal, el árbol prohibido, no es otra cosa que el árbol de los juicios. El bien y el mal son juicios. Pero no sólo son juicios, sino como todos los juicios, el bien y el mal nos proporcionan la estructura bipolar característica de todos ellos. Todo juicio remite a esta estructura

bipolar. Cada juicio tiene su opuesto y cada par de juicios suele situarse en una estructura en la que se le asigna a uno de ellos un lugar positivo (el bien) y al otro un lugar negativo (el mal). El bien y el mal, por lo tanto, nos hablan de la estructura genérica de los juicios. Cada vez que emitimos un juicio pareciera emerger la estructura del bien y del mal. Si decimos, competente o incompetente, bello o hermoso, entretenido o aburrido, etcétera, cada juego de juicios suele portar consigo la estructura del bien y del mal.

Pero hay algo más que nos conduce a pensar que el árbol prohibido es el árbol de los juicios. Mientras no hagamos juicios, nuestra mirada será siempre inocente. Lo que le resta inocencia a nuestra mirada es precisamente nuestra capacidad de enjuiciar. Mientras no hagamos juicios, todo está bien como está, nada requiere ser diferente, no hay nada de lo que podríamos avergonzarnos, nada de lo que pudiéramos sentirnos culpables. Somos plenamente inocentes. Pero uno vez que ganamos la capacidad de hacer juicios, perdemos esa inocencia original. Con los juicios surge ahora la posibilidad del mal y surge, por tanto, la posibilidad misma del pecado. Sin los juicios, nada está mal, pues el mal es, por sí mismo, un juicio.

Nos es extraño, por lo tanto, que una vez que Adán y Eva comen del árbol del bien y del mal, no logren mirar sus propios cuerpos con los mismos ojos y al descubrirse, por primera vez, desnudos, se tapen y se escondan. Éste es precisamente el hecho que le permite a Dios descubrir que ambos han hecho lo que les estaba prohibido. Con todo, pensamos que la reacción de Dios que nos relata el Génesis es injustificada. Es más, su ensañamiento con Eva desconcierta. ¿Qué significa aquello que Dios le dice a la serpiente en el sentido de que «... *pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo. Éste quebrantará tu cabeza, y tú andarás acechando su calcañar*»? Confesamos no entender este párrafo. Más allá de tener que compartir Eva los castigos que Dios le impone a Adán, éste la

condena a que «*con dolor parirás los hijos, y estarás bajo potestad de tu marido, y él te dominará*». Afortunadamente, haciendo uso del propio poder que hemos adquirido al comer del árbol prohibido, hemos avanzado hacia una disolución parcial de estos castigos.

Si Adán y Eva eran inocentes y no disponían de la distinción del bien y del mal que les confirió el comer del fruto de ese árbol, ¿cómo podían evitar ser inducidos a hacer lo que la serpiente les sugería? ¿Cómo podían discernir que era malo no respetar la prohibición que Dios les había impuesto, en la medida que no disponían de la distinción del mal? ¿Cómo podían evitar la tentación? ¿Y cómo pueden, por tanto, ser declarados culpables quienes por definición eran inocentes? Sólo seres éticos, que disponen de la distinción del bien y del mal, podían haber evitado la tentación. La propia inocencia de Adán y Eva se los impide. No podemos dejar de preguntarnos ¿cómo Dios, que todo lo sabe, pareciera no verlo? ¿Es que hay algo acaso que nosotros no estamos viendo?

La ira de Dios con Adán y Eva, por lo tanto, no puede menos que sorprender. Su comportamiento resulta incluso desconcertante. Quedamos con múltiples preguntas sin responder. Como ya lo vimos, en Génesis 1: 26-27, la Biblia nos indica que Dios habría dicho, «*Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra ... Creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó, los creó varón y hembra*». Si los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios, la relación entre Dios y los seres humanos es recíproca. En forma análoga, como los seres humanos son semejantes a Dios, Dios a su vez es semejante a los seres humanos. Ello por tanto, abre la posibilidad que examinemos el comportamiento de Dios de manera semejante a como lo haríamos con los seres humanos.

Concentrémonos en el contenido de este relato. Una primera pregunta que nos hacemos es ¿cuál era el sentido de la

prohibición que Dios le impusiera a Adán de comer del árbol prohibido? ¿Por qué esta prohibición? ¿Desde qué inquietud Dios la hace? ¿Qué era aquello que le preocupaba? ¿Qué perseguía con ella? ¿Qué buscaba evitar? Más que aventurar respuestas, que obviamente no estamos en condiciones de proporcionar, nos interesa dejar planteadas las preguntas. Se trata, por lo demás, del tipo de preguntas habituales que nos hacemos cuando procuramos entender el comportamiento humano. Y, como hemos dicho, si Dios es semejante a nosotros, quizás sean preguntas pertinentes.

Pero no sólo hay preguntas que surgen frente a la prohibición, las hay también en relación con la reacción que Dios exhibe cuando descubre que Adán y Eva, en la inocencia de su condición original, comen de la fruta del árbol prohibido. ¿Por qué esa reacción? ¿Qué nos dice el comportamiento de Dios respecto de su carácter? ¿Qué teme Dios frente a la posibilidad de que Adán y Eva, de comer del árbol de la vida, pudieran ahora devenir inmortales? ¿Cuál es realmente el problema? El lector podrá apreciar que estas son las preguntas que un coach muy posiblemente levantaría al examinar determinados comportamientos humanos. Y, si Dios es semejante a nosotros, parecieran ser, de nuevo, preguntas pertinentes, aunque controlemos nuestra osadía de hacerle *coaching*.

Nótese que al levantar todas estas preguntas estamos haciendo uso precisamente de la capacidad de juzgar que obtuvimos al comer del árbol prohibido. Por el hecho de haber devenido como dioses nos es posible ahora mirar a Dios en un pié de igualdad y de evaluar en sus propias acciones: lo que juzgamos que pudiera haber hecho bien y aquello que consideramos que pudiera haber estado mal.

Progresivamente comenzamos a comprobar que el poder que nos ha proporcionado el comer del árbol prohibido es mayor de lo que inicialmente pensábamos. Al adquirir el poder de

juzgar, hemos devenido seres éticos. Desde este momento juzgamos nuestras propias acciones, es cierto, y en función de tales juicios podemos sentirnos avergonzados y culpables. Pero también podemos juzgar el acontecer de la vida, la realidad y el curso de los acontecimientos. Podemos considerar que hay cosas que no están bien y que debieran ser transformadas. Podemos aspirar a más. Podemos procurar mejorar la creación, tal como la encontramos. Podemos incluso, pareciera, juzgar las acciones del mismo Dios. ¿Será eso acaso lo que lo enfurece?

Pero continuemos. ¿Qué le dijo la serpiente a Eva? Le dijo fundamentalmente dos cosas. Primero, que no por comer del árbol prohibido, morirían. Segundo, que, de comer de sus frutos, devendrían cómo dioses. Dejemos a un lado todo, por ahora, lo que pudiera distraernos de lo que nos interesa y prescindamos, por tanto, de la sorpresa que nos produce que la serpiente hable de «dioses» y no nos hable de «Dios». No podemos dejar de pensar en que la serpiente, en su maldad, pareciera querer confundirnos. Dado lo que se nos ha dicho de ella, no podemos dejar de reconocer que su palabra, a estas alturas, no nos produce ninguna confianza. Pero contengámonos y no nos vayamos por ese lado, al menos todavía.

La pregunta que nos hacemos es, ¿engañaba a Eva la serpiente? Todo apunta en esa dirección. Por lo demás, así la acusa Eva, cuando le dice a Dios: «La serpiente me ha engañado, y he comido» (algunas traducciones de la Vulgata no hablan de engaño, sino de seducción). Sin embargo, tomemos en consideración que ésta es la opinión de Eva «luego» de haber probado el fruto del árbol del conocimiento. La noción de engaño sólo es posible para quién ya ha comido del árbol prohibido. Para quienes no habían probado de sus frutos, para quienes son inocentes, la noción misma de engaño es imposible. Con todo, independientemente de la opinión (del juicio) de Eva, entregada cuando ya disponía de la capacidad de discernimiento ético, ¿hubo realmente engaño? ¿Mentía acaso la serpiente?

Nuestra respuesta es negativa. Para ello nos apoyamos simplemente en la palabra de Dios. No es efectivo, que por comer del fruto del árbol prohibido Adán y Eva morirían, pues Dios mismo reconoce que de no expulsarlos del Paraíso, Adán y Eva podrían comer del otro árbol, del árbol de la vida y que ello los haría inmortales. La mortalidad, por tanto, no es una consecuencia directa del haber comido del árbol del bien y del mal. Se trata de una consecuencia indirecta. Lo que la produce no es la fruta prohibida, no es el efecto directo de no haber respetado la prohibición. La mortalidad que enfrentarán Adán y Eva, resulta del castigo que Dios les impone y, por lo tanto, de su reacción frente al hecho de que ellos no respetaran la prohibición que éste les impusiera. Sin la intervención de Dios, Adán y Eva, luego de comer del árbol prohibido, podrían haber devenido inmortales.

Pero la serpiente había dicho algo más. La serpiente le dijo a Eva que de comer del árbol del bien y del mal, «seréis como dioses» (eritis sicut dii). ¿Los engañó con eso? ¿Era cierto o falso lo que les pronosticaba? Nuestra respuesta, de nuevo, es que ello era cierto. Para sustentar lo anterior ofrecemos dos argumentos. El primero, es el hecho que el cumplimiento de lo anunciado por la serpiente en el relato, es reconocido por Dios mismo. En efecto, en Génesis, 3: 22, se nos dice:

> *«Y dijo el Señor Dios: Ved ahí al hombre que se ha hecho como uno de nosotros (sic), conocedor del bien y del mal; no vaya ahora a alargar su mano, y tome también del fruto del árbol de la vida, y coma de él, y viva para siempre.»*

Aunque procuremos no distraernos demasiado con aquello de «uno de nosotros» esta vez, para nuestra sorpresa, es palabra de Dios. Es Dios hablando sobre lo que él mismo habría dicho. No podemos pensar entonces de que se trate de algo que la serpiente nos dijo con el propósito de confundirnos. Ello nos obliga a prestar atención a esas palabras. Es la tercera

vez que el texto pareciera sorprendernos e insinuarnos algo en una misma dirección. Dios no está solo. Junto a él parecieran haber otros dioses. ¿Uno? ¿Más de uno? No lo sabemos. En distintos lugares el texto pareciera indicarnos que Dios se estaría dirigiendo a otros dioses, dioses que estarían participando con él en la creación.

Ello nos conduce a una reflexión. Quizás, la transición del politeísmo al monoteísmo instaurado por el judaísmo haya sido el resultado de un proceso histórico, bastante más complejo de lo que hemos supuesto hasta ahora. Es posible que este proceso se haya iniciado al privilegiar los judíos un dios, entre muchos, para luego, más adelante, a partir del cristianismo, llegar a afirmarse la existencia exclusiva de un solo dios.

Tomemos en cuenta que éste no es el único texto que exhibe esta ambigüedad con respecto a la noción de un dios único. En I Reyes 8:23, texto supuestamente posterior al Génesis, Salomón se dirige al Señor diciendo, «no hay otro dios como tú», lo que sugiere que los israelitas, incluso en esa época, reconocían la existencia de otros dioses, aunque estos dioses no fueran honrados por ellos. En ese contexto, no resulta extraño que cuando en el mismo texto se hace referencia a Jehová, se precise, una y otra vez, que se trata del «Dios de Israel», el único Dios que los israelitas honran, pues con él –desde Abraham– ellos han establecido un pacto, más no necesariamente el único Dios que ellos mismos reconocerían que existe.

El que Jehová sea el Dios de Israel no implica que el resto del mundo haya quedado sin dioses. Ello no supone, en consecuencia, negar la existencia de otros dioses. Esto, por lo demás, es coherente con el desinterés del pueblo judío de convencer al resto del mundo de que su dios, el Dios de Israel, es el dios de toda la humanidad. Para el pueblo judío, el Dios de Israel es sólo el dios de Israel. Es más, el Dios de Israel, para los judíos, no es el dios de los demás, ni puede serlo. Ello nos lleva

a concluir que la idea de que ese dios es el único Dios para toda la humanidad es un rasgo propio del cristianismo –esa invención histórica y magistral que realizara Pablo, invocando la figura de Jesús– y un rasgo que es ajeno a la tradición bíblica judía.

Todo esto pareciera reforzar la posición asumida por Marción, seguidor de Pablo, que en la primera mitad del siglo II sostiene que el dios judío no es el mismo que el dios cristiano. Sus posiciones fueron muy influyentes en la cristiandad y se mantuvieron vivas al interior de la Iglesia del Este hasta el siglo X. No obstante, con posterioridad a Marción, ellas fueron duramente combatidas por la Iglesia, particularmente por Tertuliano –a fines del siglo II y comienzos del siglo III– y sus enseñanzas terminaron siendo declaradas oficialmente como heréticas[67]. La pugna entre las ideas de Marción y la posición oficial adoptada más adelante por la Iglesia, ha marcado uno de los enfrentamientos teológicos más importantes en la historia del cristianismo.

No podemos negar, sin embargo, que da la impresión que el cristianismo, al hacer del Dios de Israel el dios de toda la humanidad, lo ha convertido en un dios diferente. En ese contexto, no es de extrañar que la estructura de carácter del dios cristiano, sea también distinta. Mientras el dios judío se nos presenta frecuentemente como un dios implacable, iracundo, celoso –y por tanto inseguro–, sangriento y vengativo, el dios cristiano se nos muestra

[67] Es muy posible que las ideas de Marción hubieran tenido una acogida muy diferente dentro de la Iglesia de no haber éste asumido, a la vez, una posición marcadamente dualista, inspirada en las corrientes gnósticas que predominaban en su época. Pensamos que estos dos componentes de su pensamiento son perfectamente separables y que, de no haberse inclinado hacia el dualismo, Marción hubiera podido ejercer una influencia mayor en el curso del cristianismo posterior, alterando por completo su fisonomía posterior. El diferenciar el dios cristiano del dios judío plantea, sin embargo, algunos problemas. Después de todo, Jesús nunca rompió con el judaísmo. Y tampoco Pablo, aunque algunos sostengan que, en los hechos, si lo hizo.

como bondadoso, seguro de sí mismo y compasivo. No es necesario llamar a un coach (o a un psicólogo) para percibirlo. Pareciera evidente, a primera vista, que se trata de dioses con personalidades no sólo diferentes, sino opuestas.

Pero no nos alejemos del tema que nos preocupa. En el texto citado, comprobamos que el propio Dios reconoce que aquello que la serpiente anunciara efectivamente se cumplió: «el hombre que se ha hecho como uno de nosotros» (*«ecce Adam quasi unus ex nobis factus est»*), dice Dios, en uno de los textos que, según la tradición, Él mismo le revelara directamente a Moisés y sobre cuya veracidad no nos debiera caber ninguna duda. Esta vez no podemos esconder nuestra sorpresa: ¡resulta que la serpiente no había mentido! Lo que ella le anunciara a Eva pareciera haberse cumplido al pie de la letra. El problema con la serpiente no es, por tanto, un problema de mentira, sino estrictamente de subversión frente a lo instruido por Dios.

Según la propia palabra de Dios, Adán y Eva al probar el fruto del árbol prohibido se han hecho como «uno» de los dioses y a menos que Él mismo haga algo, esto no los ha conducido a morir. Es más, la posibilidad de devenir inmortales está abierta y para lograrlo a Adán y Eva sólo les bastaría con probar del fruto del árbol de la vida. De hacerlo, de acuerdo a lo que nos indica el texto bíblico, ni Dios mismo estaría en condiciones de evitar que fueran inmortales. Pero Dios no está dispuesto a permitir que ello suceda. Con la expulsión del Paraíso, Él se encarga de evitarlo. La mortalidad de los seres humanos resulta, por lo tanto, de la voluntad y acción de Dios.

Pero hay algo más. Cuando Dios le prohíbe a Adán comer del árbol del bien y del mal, le había dicho «en cualquier día que comieres de él, ciertamente morirás». Eso es lo que nos dice nuestra traducción. Varias otras traducciones, sin embargo, dicen algo diferente. Dicen, «en el día que comieres de él, morirás». De basarnos en estas traducciones –avaladas

por el análisis que nos propone, por ejemplo, Elaine Pagels[68]– resultaría que lo sostenido por Dios no se habría cumplido en los términos por Él señalados. De aceptar lo que nos indican estas últimas traducciones, ello nos llevaría a concluir que la mortalidad, no sólo no fue una consecuencia directa de la acción de Adán y Eva al no haber respetado la prohibición de Dios, sino una consecuencia indirecta que resulta de su propia acción y voluntad, sino, además, que los propios términos anunciados por Dios como castigo, no se habrían cumplido.

Volviendo al texto, éste pareciera sugerirnos que para habernos convertido plenamente en dioses hubiera bastado con adquirir el conocimiento del bien y del mal y la inmortalidad. El relato bíblico nos indica que obtuvimos uno de los requisitos divinos y que Dios se encargó de que no pudiéramos alcanzar el segundo. De ser así y a pesar de los tremendos castigos que Dios nos impuso, ¿no implica esto acaso que los seres humanos, mientras estamos vivos, somos en alguna medida «como» dioses? ¿No implica esto que, siendo «como» dioses, lo somos por haber probado del árbol del bien y del mal? ¿Cómo hacer sentido de esto? ¿De qué manera los juicios nos confieren este poder? Esta es una de las respuestas que este trabajo busca proporcionar. Y lo hacemos a través del reconocimiento de que nuestro manejo de los juicios nos conduce a participar con los dioses en el acto sagrado de la creación.

La tradición cristiana posterior ha sostenido que tras la figura de la serpiente se encuentra Satanás, y que, por lo tanto, el engaño a que la serpiente somete Eva, sería un engaño proveniente del mismo diablo, de la expresión simbólica del mal. Esto evidentemente agrava la acción de Eva. Es importante reconocer, sin embargo, que el texto del Génesis no hace un vínculo explícito entre la serpiente y Satanás. Sin embargo, no es menos cierto que en otros textos bíblicos este vínculo

---

[68] Pagels, Elaine, *Adam, Eve and the Serpent*, Vintage, N.Y., 1989.

entre la figura de la serpiente y Satanás está presente. Es el caso del Apocalipsis donde se señala:

> *«Entre tanto se trabó una batalla grande en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban contra el dragón, y el dragón con sus ángeles lidiaba. Pero éstos no pudieron triunfar y después no quedó ya para ellos lugar en el cielo. Así fue abatido aquel dragón descomunal, aquella antigua serpiente, que se llama diablo y Satanás, que anda engañando al orbe universo, y fue lanzado a la tierra, y sus ángeles con él». (Apocalipsis, 12: 7-10)*

> *«Vi también descender del cielo a un ángel que tenía la llave del abismo, y una gran cadena en su mano. Y agarró al dragón, a aquella serpiente antigua que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años». (Apocalipsis, 20: 1-2)*

¿Podemos, por tanto, extrapolar de un texto a otro y sostener que la serpiente del Génesis representa al diablo como sucede en el Apocalipsis? No nos atrevemos a hacerlo.

Interpretaciones alternativas sobre el mismo texto

Un análisis más en profundidad de este mismo texto nos obligaría a comparar la interpretación que de él hemos hecho en esta sección con, al menos, otras cuatro líneas interpretativas. Nos interesa, por lo menos, mencionarlas.

a. La interpretación sexual predominante

La primera de ellas interpreta el árbol del conocimiento del bien y del mal, no como el árbol de los juicios, sino como el árbol de la sexualidad. Aunque extremadamente superficial, ésta ha sido una de las interpretaciones que ha resultado predominante en la tradición cristiana. Esta interpretación se sostiene básicamente en dos elementos. El primero de ellos es el hecho de que la palabra hebrea para hablar de conocimiento,

'yada', es utilizada frecuentemente en textos bíblicos posteriores para referirse a «conocimiento carnal». Es así como la Biblia se refiere a las relaciones entre los antiguos patriarcas y sus mujeres. Cuando se nos señala, por ejemplo, que Abraham conoció a Sara, se nos está diciendo que la conoció carnalmente, vale decir, que tuvieron relaciones sexuales. El segundo elemento, apunta al hecho que esta misma interpretación justificaría que luego de violar la prohibición lo primero que Adán y Eva hicieran, fuera taparse su genitalidad, haciéndose unos delantales con hojas de higos.

Sin embargo, esta interpretación pareciera contradecir la propia orden que, en el primer relato, Dios les diera al momento de crearlos, al decirles: «Creced y multiplicaos» (Génesis 1: 28). Más adelante, en el segundo relato, luego que Dios creara a la mujer, se instruye de igual forma, que el hombre «(...) estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne» (Génesis 2: 24). No deja de ser curioso que ambas citas correspondan a aquello que se instruye inmediatamente después de la creación de los seres humanos, en ambos relatos. Ambas parecieran contradecir la interpretación que le confiere un sentido sexual a la prohibición. Por el contrario, ellas nos señalan que es la voluntad de Dios que Adán y Eva, desde el primer instante de su creación, sean «una sola carne» y se «multipliquen».

b. Las heréticas interpretaciones gnósticas

Una segunda línea interpretativa nos conduce a la manera como el movimiento gnóstico, particularmente en los siglos II y III d.C., interpretara esta sección del Génesis. Al interior de movimiento gnóstico no hay sólo una interpretación de este relato, sino varias. Como sabemos, los gnósticos estimulaban la libre interpretación de los textos sagrados y por lo tanto promovían una gran variedad de sentidos, muchos de ellos incluso contradictorios entre sí. Dentro de estas diversas

interpretaciones, sin embargo, aparecen algunas corrientes interesantes.

Una de ellas, por ejemplo, es la que interpreta en la serpiente una invitación a acceder a la sabiduría (*sophia*) divina, a un conocimiento oculto, que conduciría a la unión y encuentro con Dios. De allí, por tanto, el anuncio de la serpiente que al comer del árbol del conocimiento, Adán y Eva devendría como dioses. Existe, por tanto, un intento de rescatar el rol jugado por la serpiente, al invitar a la humanidad a entrar por la senda de un conocimiento divino. La serpiente, para los gnóstico, era habitualmente considerada como una representación de la sagrada sabiduría y antítesis tanto del mal como del diablo. Hubo incluso entre ellos una corriente, la de los llamados ofitas, que se declaraban admiradores de la serpiente.

Otra línea de interpretación al interior del movimiento gnóstico, que no es necesariamente contradictoria con la anterior, define al Dios del Génesis como el demiurgo. La creación del mundo no sería la obra del Dios superior, sino de un dios de segundo rango, el demiurgo, dios venerado por los judíos, dios iracundo, vengativo y portador del mal. Las imperfecciones del mundo, para los gnósticos, son el resultado de la naturaleza imperfecta del demiurgo. El Dios de Jesús sería un dios diferente, superior al anterior, bondadoso y compasivo, pues sabe de su superioridad. Esta superioridad lo hace sentirse seguro, y no es celoso como el demiurgo, siempre temeroso de que sea al otro dios al que se venere y no a él. Para una importante corriente del pensamiento gnóstico hay dos dioses y no sólo uno. Y son dioses muy diferentes.

Si un gnóstico hubiese leído nuestras preguntas sobre el por qué de la expresión «los dioses» y de los verbos en plural en el texto y nuestras preguntas sobre con quién hablaba dios durante la creación, quizás nos hubiese contestado que el dios

de la creación era el demiurgo y que quizás hablaba con aquel dios superior que aquel sabía que existía por sobre sí mismo.

c. La interpretación de Agustín y el pecado original

Una tercera línea interpretativa es aquella que nos propone Agustín, entre fines del siglo IV e inicios del siglo V d.C. Ha sido una de las interpretaciones más influyentes dentro de la tradición cristiana posterior. Si bien ella arranca de aquella línea que asocia la fruta del árbol del bien y del mal con la sexualidad, va en rigor mucho más lejos y desarrolla a partir de su visión de este relato su visión de la imperfección del mundo, la naturaleza y, muy particularmente, de los seres humanos. Al ofrecernos su interpretación, Agustín se nos revela como alguien con una capacidad sobresaliente –y muy pocas veces igualada– de penetración en los fenómenos psicológicos. No podemos sino admirar su profundidad introspectiva.

Según Agustín, el castigo que Dios le impone a Adán y Eva no resulta directamente de haber tenido relaciones sexuales, sino por sobretodo, por el hecho de no haber sido obedecido. La principal falta es la desobediencia. La sexualidad, aunque pecaminosa y presente en la acción de Adán y Eva, es secundaria. A partir de su interpretación, Agustín desarrolla su concepción fundamental del pecado original, pecado que marca irremediablemente a toda la humanidad, y desarrolla una visión teológica del ser humano centrada en la culpa y el carácter inevitable del sufrimiento[69].

d. La interpretación de Nietzsche

Por último, no podemos dejar de mencionar la interpretación que nos entrega Friedrich Nietzsche en su obra Anticristo. De

[69] Estas tres líneas interpretativas son tratadas con gran rigor por Elaine Pagels, en su obra a la que hemos hecho referencia.

nuevo nos encontramos con alguien que exhibe una extraordinaria capacidad de introspección, equiparable tan sólo con aquella que encontrábamos previamente en Agustín. Curiosamente, sin embargo, la interpretación que nos ofrece Nietzsche es prácticamente la opuesta de la que nos ofrecía Agustín. De alguna forma, lo que hace Nietzsche es invertir la interpretación de Agustín y, consecuentemente los valores que resultan de ella. Para Nietzsche el Génesis es un texto fundacional del mundo judeo-cristiano, texto en el que se colocan las bases que servirán para establecer el dominio de la casta sacerdotal sobre el mundo.

Según Nietzsche se trata de un texto magistral de manipulación moral que busca concitar el apoyo de los esclavos, los débiles, los pobres, los desposeídos, desarrollando en ellos la culpa, el resentimiento y la sed de venganza para un proyecto de hegemonía social de una casta parasitaria: la de los sacerdotes. Nietzsche procura mostrarnos cómo opera esta manipulación y cuáles son sus distintos elementos en juego.

No podemos dejar de reconocer el carácter deslumbrante de su análisis. Recordando la advertencia que él mismo nos hiciera en el sentido que toda obra de pensamiento es una suerte de confesión personal, no podemos dejar de pensar que en su análisis posiblemente se reflejan las relaciones que el filósofo viviera tanto con su madre, como con su hermana. No sería extraño que Nietzsche viera en el relato del Génesis, los mismos mecanismos de manipulación que supuestamente ellas procuraban imponerle. La manipulación de seres débiles e inseguros que procuran ejercer su dominio a través del desarrollo de la culpa. La profundidad de su análisis nos parece difícilmente alcanzable de no estar asentada en experiencias personales igualmente profundas.

El recurso principal de la manipulación que Nietzsche le atribuye al Génesis es el procurar esconder la mano. El ocultarse, el no mostrase directamente sino haciendo la invocación

a un referente externo Éste es el secreto de toda manipulación. No soy yo quién procura algo, invoco para exigirlo, para justificar mi demanda, un referente externo, un principio, un valor. El sacerdote que escribe el texto no se muestra. El autor del relato es, supuestamente Dios, como lo es también el personaje principal del relato y su actor más destacado. El sacerdote, luego, puede erigirse en el representante de una palabra que no es la propia, de una verdad que él no ha proclamado, de una verdad directamente revelada por Dios. Él no es sino su humilde instrumento y servidor. El no hace sino someterse a los valores que el texto invoca. Su parasitismo queda de esta manera legitimado.

Pero para que aquello que invoca (y en lo que funda su poder) le sea concedido, requiere instalar al menos uno de dos mecanismos, sino ambos, por lo demás, a menudo conectados: el temor y la culpa. De los dos, el temor es más débil, pues suele obligar a exhibirse a quién procura detentar el poder, a menos que haya logrado desarrollar un temor interior. Cuando esto no sucede, la regulación debe realizarla quién se sitúa en posición de autoridad y, por tanto, le expone. La culpa, en cambio, es el recurso por excelencia de la manipulación pues se basa en un mecanismo de regulación que habita siempre en el sometido. El opresor sólo debe procurar activarlo. Una vez que lo hace, el mecanismo opera por sí sólo y es el sometido quién genera su propio sometimiento.

Lo que el relato del Génesis realiza, según Nietzsche, es precisamente instituir la culpa, elemento clave del mundo que nos propone la visión judeo-cristiana de la vida. En su versión extrema, la que resulta de la interpretación de Agustín, estamos marcados por la culpa desde el momento del nacimiento y nada de lo que hagamos será capaz de borrarla. En ello consiste la noción del pecado original. Los seres humanos nacemos a la vida manchados y obligados a pagar por pecados que nosotros, como individuos, no hemos cometido.

El pecado de nuestros antepasados, de Adán y Eva. Ello nos condena al sufrimiento. El sacerdote se erige en el administrador de nuestras culpas, quién nos recuerda nuestro pecado original, quién nos exhibe nuestros pecados cotidianos, quién se asegura que debemos pagar por ellos y que, sin su intervención, sólo incrementaremos nuestro sufrimiento. El resto del mecanismo opera por cuenta nuestra.

El sacerdote se convierte en el administrador de la ley que estamos moralmente obligados a respetar y de los valores que debemos honrar. Pero la cuestión no está, por sí misma, en la ley ni en los valores. La convivencia social requiere de ambos. De lo contrario no podríamos convivir. El punto es cuál es la ley, cuáles son los valores y cuáles son sus mecanismos de administración y regulación. El real punto no es la moral, sino el tipo de moral bajo el cual vivimos. Este es el punto central que nos plantea Nietzsche. De allí su llamado a reconocer los efectos de una moral de rebaño, de una moral de esclavos, que esta visión del mundo nos impone, de allí su necesidad de acometer una crítica profunda a la moral dominante y su invitación a una transformación radical de nuestros valores.

¿Cuáles son los rasgos de la moral dominante que Nietzsche critica? En lo fundamental, ella se asienta en algunos pilares centrales. El primero de ello, es el desprecio de esta vida y del cuerpo que la sustenta, y su referencia a un paraíso perdido y a una vida posterior a la que es preciso acceder. Para el cristianismo, nos dice Nietzsche, la vida real no es ésta, sino otra que los sacerdotes y las escrituras proclaman. La verdadera vida está en otra parte, como han cantado a veces los poetas. La llave a esa vida es la fe a la palabra que administran los sacerdotes, y a la Iglesia que los reúne y que ellos gobiernan. Ganar el derecho a esa vida implica someterse a las normas, a las prácticas, a las creencias, que administran los sacerdotes. La invocación de una vida trascendente es, según Nietzsche, una llamada simultánea a despreciar, a subordinar esta vida sobre la tierra. El resultado

es la resignación, una visión de esta vida como sacrificio. Los mecanismos básicos de regulación del alma, son las nociones de pecado y culpa.

El segundo pilar de esta hegemonía fundada en la manipulación es la noción que, por ser todos creados a imagen y semejanza del Dios creador, somos iguales y tenemos los mismos derechos. Aquí es preciso hacer algunas distinciones. Nietzsche no pone en cuestión lo que podríamos llamar los derechos al nacer y que pueden traducirse en lo que hoy reconocemos como los «derechos humanos» y sus diversas manifestaciones concretas. Pero a esos derechos, Nietzsche opone aquellos que vamos construyendo con nuestras acciones, con el desarrollo de nuestra vida, con nuestras obras. Éstas, según Nietzsche, nos hacen no sólo distintos, sino también desiguales.

Y así como podemos reivindicar derechos naturales por el sólo hecho de nacer, no es menos cierto que hay otros derechos que se distribuyen en forma desigual a través del quehacer de la vida. Basado en el relato del Génesis, el cristianismo desarrolla la noción de que toda desigualdad es por sí misma ilegítima e impone, en consecuencia, el resentimiento frente a quienes acceden a posiciones de privilegio. Esto se traduce, según Nietzsche en el desarrollo de una moral de esclavos que resiente las prerrogativas que acompañan una moral de una vida de nobleza. El cristianismo se caracteriza por alimentar y alentar este resentimiento y las acciones de venganza que de él resultan.

Su gran poder histórico se fundó, precisamente, en movilizar a los esclavos, a los desposeídos, a los pobres, pero no con el afán de hacerlos nobles, sino de destruir la noción misma de nobleza. El cristianismo resiente la desigualdad. Bajo su influencia no se busca destacar, sino en el camino estrecho propuesto por la propia Iglesia, camino que implica la negación de la vida, el sacrificio, la abstinencia, el desapego, la vocación de sufrimiento, etcétera En otras palabras, a través de

las acciones de negación de la vida y de empobrecimiento deliberado. La grandeza sólo se acepta si se la confunde con la miseria. De la misma forma como se desprecia la vida, se resiente la desigualdad y la grandeza. El cristianismo, según Nietzsche, es lo que conduce al derrumbe de aquel orden de excelencia que, sin negar sus excesos, representaba el gran imperio romano. Los cristianos confrontan al imperio romano con la idea, radicalmente opuesta, del «reino de Dios».

Existe un tercer pilar en el dominio sacerdotal. La hegemonía parasitaria de los sacerdotes, según Nietzsche, se sustenta en la fe, en aceptar sin dudar el mensaje y los valores proclamados por éstos pero atribuidos al propio Dios que invocan. El requisito de la fe es circular. Ella se sustenta en la palabra divina, palabra que, se sostiene, ofrece las llaves para la salvación que nos conduce a alcanzar el reino de Dios. La salvación justifica la fe. Pero de esta última, obviamente, nadie puede dar cuenta. El temor y la culpa son suficientes para que ello no quede al descubierto. Si ellos están adecuadamente interiorizados, esto funciona sin mayores problemas. Pero la fe enfrenta amenazas y una parte central de la labor sacerdotal consiste en ahuyentarlas. El principal mecanismo consiste en mantener vivos el temor y la culpa, preservar la convicción de que estamos siempre en deuda y que el sentido de la vida consiste en pagar, en purgar nuestros pecados, para lo cual es necesario contar con el apoyo desinteresado del sacerdote.

Lo que éste debe procurar evitar a toda costa es la duda, el escepticismo. Cuando se comienza a dudar no se sabe dónde se puede parar. Dudar es comenzar a evaluar por uno mismo, es sopesar lo que está bien y lo que está mal, es, por sobretodo, desear conocer más allá de la fe, más allá lo que nos señalan el mensaje de los sacerdotes. Es preciso, por lo tanto, prohibir el conocimiento y alejarse del fruto de ese árbol pecaminoso. El primer gran mandamiento con el que nos confronta la Biblia, nos dice Nietzsche, es precisamente ese: «¡No conoceréis!».

De hacerlo, de probar el fruto del árbol del conocimiento, iniciamos la senda que conduce a socavar el poder de los sacerdotes y podremos incluso descubrir los mecanismos reales en los que ellos sustentan su poder. Esto sería lo que nos estaría diciendo, según Nietzsche, el relato del Génesis. Comer del árbol del conocimiento del bien y del mal nos lleva, a lo que los sacerdotes más temen: nuestra sublevación en contra de todo lo que ellos representan.

Enfrentados a esta interpretación un sacerdote reaccionará airado. Ella no corresponde a su experiencia personal. Lo que él piensa, siente y quiere es lo opuesto de lo que se le atribuye. Sus intenciones, nos dirá, se fundan en el amor, en una profunda vocación de servicio. Y es honesto en lo que nos dice. De eso no tenemos duda. Pero su reacción se sitúa en otro dominio. Gastón Bachelard nos señala que si queremos entender la práctica científica, no debemos preguntarle a los científicos lo que hacen, pues no es en sus respuestas donde descubriremos el carácter de tal práctica, sino en nuestras observaciones de lo que hacen. Lo que los científicos también muy honestamente nos dirán, no suele corresponder con lo que hacen. El carácter de una determinada práctica social no logra revelarse examinando las interpretaciones que sus agentes tienen sobre ella.

Lo mismo puede aplicarse a los sacerdotes. El carácter de su práctica no se revela en sus intenciones. Ellos mismos, por lo demás, son víctimas de la propia práctica que ejercitan. Ellos son los primeros que caen presos en la concepción autovalidante que la religión hace de sí misma. Si, para entender el carácter de la práctica sacerdotal, nos apoyáramos en las intenciones de los sacerdotes, en la manera como ellos la viven e interpretan, caemos en la falacia del psicologismo. Nuestras intenciones no suelen ser el mejor camino para comprender el carácter de nuestras acciones y los resultados que ellas generan. Las causas más aberrantes suelen realizarse invocando las más nobles intenciones.

7. El Modelo «DEI»: Diseño Estratégico de Intervención

«Eritis sicut dii». «Seréis como dioses», nos dijo la serpiente. Nos hemos quedado con esas palabras resonando en nuestros oídos. Si tal como hemos argumentado, las palabras de la serpiente fueron certeras, a pesar del castigo que Dios nos impusiera por probar del árbol prohibido, los seres humanos tenemos la responsabilidad de asegurar que la capacidad creativa que ello nos proporcionó, la utilicemos en todo su potencial. Ello implica el desafío de asumir el poder transformador de que disponemos, de desplegar toda nuestra capacidad creativa y no quedarnos en el rol pasivo de meras criaturas. Somos criaturas, no hay duda, pero podemos a la vez aspirar a mucho más. En el decir de Nietzsche, somos un puente hacia los dioses.

A continuación queremos presentar un modelo que hemos desarrollado a partir de los temas expuestos anteriormente. Lo hemos llamado el Modelo de Diseño Estratégico de Intervención (DEI).

a. Evolución y diseño

Todo proceso de transformación reconoce, inicialmente, dos fuentes posibles. La primera de ellas, es la fuerza de la evolución que se expresa en la dinámica de interacciones que resultan directa y espontáneamente de la dinámica de interacción que se produce entre los componentes de un sistema. En este caso, las transformaciones acontecen como resultado de la propia lógica de comportamiento del sistema y, por tanto, el proceso de cambio no remite a un propósito particular, no tiene un sentido preestablecido, no está cumpliendo con objetivos planteados por nadie. Se trata de un proceso de transformación ajeno al criterio de la voluntad. Como nos dice Jacques Monod, el gran biólogo y premio Nobel francés, se trata del libre juego del «azar y la necesidad».

El gran mérito de Charles Darwin consistió precisamente en descubrir este proceso de transformación y en mostrarnos cómo el desarrollo de la vida es consecuencia de él. Antes de él, las ciencias naturales ya nos habían mostrado que esta capacidad de autorregulación estable presente en los fenómenos físicos y químicos. Pero cuando observábamos los procesos biológicos, la creación y desarrollo de la vida, teníamos la impresión que había alguien detrás de ellos, dirigiéndolos, haciendo que fueran tal como resultaban. Darwin nos muestra que existe otra manera de concebirlo y que esa mirada inicial no era más que un espejismo. Detrás de la transformación biológica no hay nada ni nadie. Las cosas que resultan de este tipo de proceso no existen «para» algo o «por» algo. En la medida en que este tipo de transformación no tiene finalidad, lo que existe sólo existe por cuanto hubo condiciones que lo generaron. La pregunta pertinente para dar cuenta de su existencia no es «¿por qué?», ni menos aún «¿quién?», sino tan sólo «¿cómo?». Este es el sello de la mirada científica.

Al interior de este proceso evolutivo surge, sin embargo, un tipo de proceso diferente. Es importante reconocer que este segundo proceso es tributario del primero y que surge como resultado de él. Se trata del proceso de transformación por creación. A diferencia de la transformación por evolución, la transformación por creación remite a un creador que opera sobre lo existente provocando cambios que son el producto de un «diseño». Es sólo entonces que cabe hablar de voluntad, sentido, dirección o propósito. Es sólo entonces que emergen procesos de transformación que devienen propiamente «teleológicos».

Tal como lo hemos señalado, los procesos de transformación por diseño son el resultado de los procesos de transformación por evolución. La capacidad de creación o de diseño, surge como un particular resultado evolutivo, como propiedad emergente de la materia que, a partir de la propia evolución, alcanza un nivel de organización suficientemente complejo

como para habilitarlo. Es sólo entonces que se logra lo que observamos, por ejemplo, al nivel del particular sistema nervioso que caracteriza a los seres humanos, en los cuales destaca, como en ninguna otra especie, una inmensa capacidad creativa. Dada la gran complejidad y plasticidad de nuestro sistema nervioso, observamos la emergencia de un dominio fenoménico que asociamos con los así llamados fenómenos de conciencia, dentro de los cuales destacan, entre otros, la capacidad de enjuiciar.

Los procesos de transformación por diseño son, por lo tanto, una propiedad emergente al interior de los procesos de transformación por evolución. Lo importante es reconocer que aquellos– los procesos de transformación por diseño –introducen una lógica de transformación diferente[70]. El proceso de transformación por diseño permite ser reconocido, por lo tanto, como una particular «bifurcación» del proceso de transformación evolutiva. Pero a partir del momento que esta bifurcación se produce, a partir del momento en el que este nuevo tipo de proceso surge como una propiedad emergente del primero, el proceso de transformación evolutiva no se cancela, no desaparece, no es sustituido por el proceso de transformación por diseño. Desde ahora, ambos procesos coexisten simultáneamente.

Esto último es interesante pues en esa coexistencia simultánea no sólo se producen dos órdenes separados de transformación. Ellos también se intersectan, se superponen. Esta superposición da lugar a dominios de transformación en los que participan activamente ambos tipos de transformación originales: por evolución y por diseño. Hay dos áreas de la actividad en

[70] Es muy importante distinguir la lógica de un proceso de transformación, que apunta al reconocimiento de la particular dinámica que lo produce, de la transformación que resulta de la lógica. El que podamos apuntar a las razones del cambio no significa, como se ha supuesto a menudo en la filosofía, que el cambio obedece a la razón.

las que observamos con mucha claridad como convergen estas dos lógicas diferentes de transformación. Se trata, por lo demás, de dos áreas que tampoco son independientes sino que se afectan mutuamente. Nos referimos al dominio de los fenómenos históricos y al dominio de los fenómenos mercantiles. No estamos diciendo que éstos sean los únicos dominios en los que observamos esta superposición de lógicas transformativas. Sólo decimos que el fenómeno de la superposición permite ser reconocido con mucha claridad en estos dos dominios y nos permite utilizarlos como ejemplos.

Tal como hemos dicho, los procesos de transformación por diseño operan siempre al interior de los procesos de transformación evolutiva. Lo interesante de los dos dominios citados, no es por lo tanto el hecho de que en ellos ambas lógicas puedan ser reconocidas. Lo interesante resulta del hecho de que el proceso de transformación evolutiva reaparece nueva y plenamente luego de que, ha tenido lugar un proceso de transformación por diseño.

Esto lo que vemos muy claramente al interior de la lógica de funcionamiento mercantil. Los agentes individuales que participan en el mercado realizan muchas de sus intervenciones como resultado de sus propios diseños. Pero el sistema del mercado, absorbiendo tales intervenciones, vuelve a restaurar una lógica de funcionamiento en la que la propia noción de diseño deja de tener sentido. A ello alude Adam Smith con su noción de una «mano invisible». En rigor, no se trata de que la mano que termina moviendo las cosas sea invisible. En sentido estricto, de lo que se trata es que ha dejado de haber mano y que hemos retornado a una lógica de funcionamiento que prescinde de la noción de diseño.

Esto da lugares a fenómenos interesantes, adecuadamente descritos por Frederick von Hayek, premio Nobel de Economía. Hayek distingue aquellos fenómenos sociales que son el

resultado del diseño humano, de aquellos otros que siendo resultado de la acción humana, sin embargo, no resultan de diseño alguno, pues entran en un sistema que se regula, como sucede por ejemplo con el mercado, por criterios diferentes del diseño humano. Esta es una distinción que nos parece necesaria.

Uno de los puntos más interesante que resultan de la propuesta realizada por Hayek es su crítica a la posibilidad afirmada por el pensamiento socialista de poder no sólo sustituir, sino perfeccionar, los procesos de transformación que remiten a mecanismos de autorregulación que resultan de la dinámica de interacción de los sistemas, por procesos alternativos de transformación por diseño. Para poderlo hacer de manera efectiva, nos señala Hayek, sería preciso disponer de un conocimiento sobre la dinámica de interacción de los componentes de tales sistemas sociales que, dado su nivel de complejidad, estamos muy lejos de poder alcanzar. De allí que los sistemas de planificación centralizada corran el riesgo de ser altamente inefectivos. Una opción más eficaz consistiría, según el propio Hayek, en procurar regular, cuidando no desvirtuarlos, los sistemas que se sustentan en mecanismos de autorregulación, con el propósito no de sustituir, sino de mejor encauzar la propia autorregulación.

b. Acción, juicios y aprendizaje: una relación virtuosa

Retomando lo dicho, nos parece importante destacar la relación que se plasma en una ecuación particularmente poderosa entre acción, juicios y aprendizaje. Ya nos hemos familiarizados con varias de las relaciones que existen entre los juicios y la acción. Sin embargo, hay algo más que nos interesa destacar. El papel de los juicios en nuestra capacidad de acción no se limita a ayudarnos a dirigir nuestra acción en una u otra dirección. En rigor, los juicios están presentes antes. Los juicios son los que determinan la necesidad misma que sentimos de actuar y no sólo la elección de los caminos de nuestras acciones.

Cada vez que actuamos, tal actuar remite a un juicio a partir del cual articulamos aquello de lo que nuestro actuar busca hacerse cargo. Esto es lo que frecuentemente denominamos el dominio de nuestras inquietudes. Lo que estamos señalando, por lo tanto, es que toda inquietud se sustenta en juicios, en una evaluación (explícita o implícita), que resulta de un juicio sobre lo que acontece y a partir del cual surge la necesidad de hacer algo, de intervenir, de actuar.

La relación que acabamos de indicar no es simple. Para reconocerlo basta con comprobar que los miembros de muchas otras especies actúan y no poseen la capacidad de emitir juicios. Es más, los propios seres humanos exhibimos un amplio rango de acción en el que nos descubrimos actuando sin conciencia de haber hecho un juicio que nos condujera a hacer lo que hacemos. Muchos de nuestros comportamientos rutinarios habituales son un ejemplo de lo anterior. Por ello es que hemos hablado de una evaluación explícita o implícita. Con ello apuntamos en una doble dirección. Por un lado al hecho de que aunque solemos actuar sin referencia directa a juicios previamente efectuados, no es menos cierto que muchas otras veces nuestro actuar es el resultado de los juicios que hacemos.

Pero, por otro lado, hay que destacar una segunda dirección en esta relación entre los juicios y la acción. Aunque nuestro actuar no remita a juicios concretos que hayamos emitido, ello no impide reconocer que muchas veces nuestro actuar conlleva la posibilidad de una referencia virtual a juicios que, aunque no emitidos, están presupuestos en las acciones que realizamos[71]. Por lo tanto, muchas de nuestras

[71] Freud nos sugeriría, quizás, de hablar de juicios inconscientes o de juicios que habitan en nuestro inconsciente. No creemos que sea necesario hacerlo, pues ello nos conduce a una reificación peligrosa que termina por conferirle una extraña existencia precisamente a lo que nace del reconocimiento de una carencia.

acciones, aunque ellas resulten de comportamientos no concientes, llevan la posibilidad de ser remitidas a juicios implícitos en las propias acciones.

No es necesario por lo tanto disponer del juicio concreto, efectuado por el sujeto de la acción, al que su acción remite. El juicio puede ser también un referente implícito de la acción. Al reconocer lo anterior, comprobamos entonces que la capacidad de acción de los seres humanos suele remitir de una manera muy importante a nuestra capacidad de evaluar, de enjuiciar, el acontecer. Y que la relación entre la acción y los juicios puede ser tanto explícita como implícita. Dado estos juicios (explícitos o implícitos) nace el actuar como asimismo los caminos de nuestras actuaciones.

Y no sólo hacemos juicios sobre el acontecer, hacemos también juicios sobre nuestros propios juicios. Separamos, por ejemplo, nuestros juicios en positivos y en negativos. Y todo juicio negativo lleva implícito un llamado potencial a la acción, a corregir lo que estimamos que no funciona o lo que consideramos que simplemente podría ser mejorado. Tenemos, por tanto, la capacidad de intervenir en el acontecer, de transformar la creación tal cual se nos presenta a los ojos, de convertirnos nosotros mismos en creadores de mundos. Al hacerlo, operamos como dioses.

Pero no sólo podemos crear mundos diferentes –y lo hacemos permanentemente– podemos de igual forma juzgarnos a nosotros mismos, evaluarnos en el estado presente en el que nos reconocemos, hacer juicios positivos y negativos sobre cómo nos observamos y, a partir de ellos, optar por nuestra propia transformación, por buscar transformarnos en seres diferentes. Podemos aspirar a ser mejores. Al hacerlo, decimos, operamos como dioses. Nos convertimos en creadores de nosotros mismos.

Pero en esto surge algo curioso. Cuando actuamos para transformar el mundo, las acciones que emprendemos se

subordinan a los resultados que ellas producen. Lo que pareciera ser importante son los resultados que estas acciones generan. Pero cuando actuamos para transformarnos nosotros mismos, los resultados muchas veces se confunden con las propias acciones. En otras palabras, parte importante del resultado que buscamos se expresa simple y directamente en el cambio en nuestra manera de actuar, en la medida que ese cambio en nuestras acciones genera una modificación de nuestras identidades.

Por lo tanto, a partir de los juicios que hacemos, sobre el mundo o sobre nosotros mismos, actuamos y nuestras acciones participan en los procesos de transformación por diseño. No obstante, es importante reconocer que nuestra capacidad de acción no es ilimitada. Todo ser humano opera al interior de un horizonte de acciones posibles más allá del cual –al menos en un primer momento– pareciera que no le es posible traspasar. Nuestra capacidad de acción está limitada y, tarde o temprano, nos encontramos con esos límites. Nuestra capacidad de participar en los procesos de creación, por tanto, nos confronta con nuestros propios límites.

No hay duda que tenemos límites. Y muchos de ellos –particularmente los que remiten a límites de nuestra estructura biológica– resultarán infranqueables. Sin embargo, muchos de ellos no lo son. Cuando nos encontramos que no somos capaces de emprender las acciones que hacen falta para obtener los resultados a los que aspiramos, no siempre estamos al final del camino. En esos momentos, descubrimos que se nos abre una vía que tiene el poder de conducirnos a las acciones que aparentemente no éramos capaces de emprender: se trata del camino del aprendizaje. Si no sabemos o no podemos emprender la acción que hace falta, muchas veces podemos aprenderla. De esa forma, logramos poder hacer lo que antes no podíamos.

El aprendizaje es el camino secreto que nos conduce a expandir el horizonte de posibilidades en el que siempre, inevitablemente, nos encontramos. Con ello, luego de una interrupción del proceso de diseño, nos es posible retomar el camino con nuevos bríos y seguir participando en dicho proceso. De esta manera nos desplazamos en la perspectiva de un futuro que mejore el presente y luego de hacer de ese futuro nuestro nuevo presente, volvemos a retomar el camino y seguimos avanzando por la senda de la transformación. Lo que hemos descrito da cuenta de esa ecuación virtuosa en las que interactúan, los juicios, las acciones y el aprendizaje.

c. El modelo

El modelo que proponemos es simple. Él opera en tres niveles diferentes, por los que hay que transitar progresivamente: el nivel de los juicios, el nivel de las acciones y el nivel del aprendizaje. Para los dos primeros niveles –el de los juicios y el de las acciones– se establece una división interna a través de la cual se reconocen dos momentos en el tiempo: el momento actual (punto A) y un momento que fijamos en el futuro (punto B).

El modelo permite ser aplicado en direcciones distintas. Por un lado, podemos usarlo para realizar transformaciones en el mundo. Pero, por otro ladozs efectos de su presentación en este trabajo vamos a optar por la segunda dirección: la transformación personal.

El nivel de los juicios

El primer paso del modelo consiste en detenerse en el momento actual (punto A) y examinar los juicios que se hacen sobre nosotros. Estos juicios permiten dividir al menos de dos maneras diferentes. Por un lado, en juicios que los demás hacen de nosotros (identidad pública) y en juicios que hacemos sobre nosotros mismos (identidad privada).

Solemos conocer bastante bien los juicios que hacemos sobre nosotros mismos y no nos resultará difícil articularlos. Muchas veces, sin embargo, al hacerlo, nos encontramos con algunas sorpresas. En algunas oportunidades descubrimos, por ejemplo, que tenemos juicios contradictorios y tendremos que optar entre ellos. En otras oportunidades podremos descubrir que mientras tenemos una multitud de juicios en algunos dominios, tenemos muy escasos juicios sobre nosotros en otros dominios. Suele ser importante disponer, para esta primera fase, de alguna estructura de dominios que nos garantice que no dejemos de cubrir algunas áreas importantes de nuestra vida.

Los juicios que los demás tienen sobre nosotros y que conforman nuestra identidad pública no nos suelen ser tan conocidos como los anteriores y, por lo tanto, será necesario recolectarlos. Esto ya nos plantea un primer desafío pues tendremos que escoger a quienes les concedemos autoridad en torno a nuestra identidad pública. De nuevo será importante asegurarse de no dejar fuera algunas personas que dan cuenta de determinadas áreas de nuestra identidad. Tendremos que escoger personas que se encuentran más o menos distantes de nosotros, con quienes mantenemos relaciones de mayor intimidad como asimismo relaciones más profesionales. Si, por ejemplo, soy una personalidad pública de cualquier tipo, será importante examinar cual es la opinión pública que existe sobre nosotros.

Una de los primeros descubrimientos en este terreno será el constatar que los juicios que recolectaremos serán muchas veces contradictorios. Los demás hacen juicios no sólo diferentes, sino, muchas veces, opuestos sobre nosotros. Y no podría ser de otra forma, dado que los juicios son inherentemente subjetivos y discrepables. Una vez hecha esta recolección, tendremos que establecer patrones y uniformidades de manera construir un perfil válido sobre nuestra identidad pública.

Un segundo criterio de división de estos juicios, tanto para nuestra identidad pública como privada, será entre juicios positivos y negativos, entre juicios favorables y desfavorables. Será interesante evaluar el balance que obtendremos y preguntarnos por lo que él significa. No es descartable que una asimetría entre juicios positivos y negativos nos muestre que el proceso de recolección ha estado sesgado. Pero tampoco es descartable que esa asimetría sea un retrato relativamente fidedigno sobre cómo somos visto por lo demás, retrato del que ahora tendremos que hacernos cargo.

Una vez completado esta primera fase para el momento actual (punto A), será importante evaluar lo que hemos obtenido y hacer juicios sobre estos juicios. ¿Qué nos muestran? ¿Cuánto nos satisface el resultado? ¿Cuáles son concretamente los aspectos que no nos satisfacen? ¿Qué quisiéramos que fuera diferente? Esta evaluación de esta primera fase nos conduce necesariamente a la segunda, en la que podemos preguntarnos por los juicios que hoy no se hacen sobre nosotros pero que desearíamos que en un futuro se hicieran.

Para que el ejercicio sea riguroso será importante por lo tanto especificar un determinado momento en el futuro sobre el cual pudiéramos especular en torno a nuestra identidad. Este será nuestro punto B, aquel punto en el futuro que se sitúa a un año, tres años, cinco años del momento actual. Manteniendo la misma estructura que conformamos para el punto A (el presente), será necesario ahora pensar sobre aquella identidad que soñamos, identidad de corrige los juicios que obtuvimos para el presente. Será necesario escribir aquellos juicios que deseamos. Es posible que esta fase no pueda completarla en un instante y que de deba completarla en etapas sucesivas. Una vez completada habremos configurado el perfil de una identidad ideal a ser alcanzada en el plazo que hemos establecido.

Estos dos perfiles de identidad, el actual y el futuro, establecen el desafío que ahora debo encarar. Ellos expresan el proceso de transformación que ambicionamos. De quedarnos allí es muy posible que no sepamos que hacer y que el proceso aborte en una gran frustración. Es muy probable que sintamos que entre ambos perfiles de identidad hay un abismo infranqueable. Ello no debe extrañarnos. El camino del punto A al punto B no surge al nivel de los juicios, nivel en el que todavía nos encontramos, sino en los niveles posteriores: el de las acciones y el del aprendizaje. Pero para poder hacer el camino de la transformación deseada era necesario establecer los objetivos del cambio, objetivos que esta fase del proceso nos proporciona.

El nivel de las acciones

Disponiendo del trabajo anterior, podemos ahora descender al nivel de las acciones. Lo primero que tendremos que hacer será tomar los juicios que recabamos para el momento actual (punto A) y preguntarnos por aquellas acciones que realizamos que los habilitan. Tal como lo hemos dicho, haciendo a un lado los juicios de presencia que conforman nuestra imagen, los juicios de identidad que nos definen se sustentan en nuestros propios comportamientos, en las acciones que realizamos o que no realizamos. Será necesario, por lo tanto, identificar esas acciones. Las preguntas claves en este momento son, ¿cómo es posible que eso se diga sobre mí? ¿Cuáles son las acciones que hago o que no hago que le dan fundamentación a esos juicios? Estamos, en rigor, efectuado lo que en su momento denominamos el proceso de fundamentación de tales juicios.

Al hacerlo es muy posible que descubramos que algunos de esos juicios no están fundados. Si se trata de juicios que nosotros hacemos sobre nosotros mismos, pues tendremos que corregirlos. Si en cambio descubrimos que esos juicios infundados apuntan a juicios que hacen los demás, será necesario preguntarse que es aquello que hacemos o que no hacemos

que permiten que esos juicios, aunque están infundados, se hagan y qué puedo hacer para corregirlos.

Nos encontraremos, sin duda, con muchos juicios que estarán fundados. Se trata de juicios que conforman nuestra identidad actual, identidad con la que muy posiblemente no nos sentimos a gusto o que simplemente pensamos que podría mejorarse. El objetivo que nos plantearemos, por lo tanto, será corregirla. Para ello disponemos del perfil de identidad al que aspiramos y al que, quizás, podemos volver para hacerle nuevos retoques.

Las preguntas claves que debemos hacernos ahora son ¿cuáles son las acciones que debo realizar o que debo dejar de realizar para disolver aquellos juicios de mi actual perfil de identidad que no me complacen? No nos olvidemos: acción mata juicio. Si modifico mi comportamiento de manera que mis nuevas acciones no habiliten aquellos juicios que hoy hago de mí mismo o que los demás hacen de mí, tarde o temprano tales juicios se disolverán. Pero no basta con disolver aquellos juicios que no me gustan. Se trata simultáneamente de construir aquellos nuevos juicios a los que aspiro (punto B). Por lo tanto, la segunda pregunta que debemos hacernos es, ¿cuáles son las acciones que hoy no realizo pero que de realizarlas serían capaces de generar los juicios a los que aspiro? O, dicho de otra forma, ¿cuáles son las acciones que inducirían, tanto en mí como en los demás, a que se hagan aquellos juicios que desearía que se tuvieran sobre mí?

Todavía no terminamos con el nivel de las acciones. Una vez que hemos identificado las acciones que debo dejar de realizar y aquellas que será necesario que comience a realizar, una vez que he identificado con claridad aquellos cambios en mi comportamiento que resultan necesarios para generar la identidad a la que aspiro, será ahora necesario determinar cuales de esas acciones, las puedo realizar sin más, desde ya.

Es posible que detecte la necesidad de cambios de comportamiento que no debieran presentar mayores problemas. Será cosa de decidir comportarnos de manera diferente.

En algunos casos es muy posible que ello, con todo, no nos resulte tan fácil. Aunque teóricamente se trate de acciones que podemos ejecutar, sucede que ello implica quebrar determinadas rutinas y habitualidades que operan en nuestro actuar como atractores. Esto es importante considerarlo para así evitarnos frustraciones posteriores innecesarias. En estos casos será necesario crear contra rutinas y diseñar un proceso que nos facilite salirnos de estas habitualidades. No es descartable que tengamos que pedir ayuda para evitar fracasar. De ser así, ello añadirá nuevas acciones a las que habíamos identificado previamente.

Es importante reconocer que todo obstáculo que impida el cambio de comportamiento no es sino una invitación a descubrir aquellas acciones que conduzcan a su disolución. No estamos diciendo que el proceso de la transformación sea siempre fácil, sólo estamos señalando que es posible y todo lo que es posible puede traducirse en acciones que conducen a su realización, aunque en algunos casos se requiera de procesos que serán más o menos complejos.

Pero también puede pasarnos que para avanzar en el proceso de transformación nos encontremos con acciones que no podemos tomar, o bien con acciones que no logramos identificar. ¿Significa eso que llegamos al final del camino? De ninguna manera, sólo hemos llegado al final de la etapa que opera al nivel de las acciones y será necesario entonces pasar al nuestro último nivel: el nivel del aprendizaje.

El nivel del aprendizaje

La opción del aprendizaje surge precisamente cuando vemos bloqueado el camino de la acción. El aprendizaje, hemos dicho,

implica la acción que nos conduce precisamente a hacer lo que previamente no podíamos. Se trata de una acción que tiene el poder de generar nuevas acciones.

Situados en el nivel del aprendizaje comprobamos que se nos abren distintos caminos. Hay modalidades de aprendizaje que suelen presentársenos como relativamente simples. Son las que englobamos bajo el término de aprendizaje de primer orden. Ellas consisten básicamente en intervenir directamente al nivel de nuestro repertorio de acciones. Hay cosas que reconoceremos que no sabemos hacer, hay competencias que sabemos que no tenemos, pero consideramos que las podemos adquirir. Para ello basta con buscar a alguien que nos las enseñe, o conseguir el manual respectivo, de manera de realizar el proceso de aprendizaje que nos conducirá a ellas. El aprendizaje de primer orden, lo reiteramos, es una acción de intervención al nivel propio de nuestra capacidad de acción.

Pero, tal como lo hemos señalado, el aprendizaje de primer orden suele ser insuficiente para producir algunos de los cambios que hacen falta. El aprendizaje de primer orden tiene límites que no logran disolverse, de mantenernos a un nivel de intervención dirigido solamente sobre nuestra capacidad de acción. Tal como lo hemos dicho muchas veces, el comportamiento humano está acotado por dos importantes condicionantes cuya presencia no es fácil de reconocer. Se trata de dos condicionantes ocultos a nuestra conciencia espontánea: el observador y el sistema. Los individuos somos menos autónomos de que muy a menudo pensamos. El observador y el sistema inciden en nuestro actuar sin que normalmente podamos darnos cuenta de su impacto.

No solemos reconocer, por ejemplo, que somos un tipo particular de observador y que nuestro actuar está condicionado por nuestra manera característica de observar. No tenemos problema para reconocer lo que observamos en el mundo, pero no es muy

difícil observar el tipo de observador que somos y menos reconocer el condicionamiento que este observador impone sobre nuestro actuar. Para aprender a observar el observador que somos, solemos requerir que ser iniciados en la noción del observador.

Lo mismo sucede con el sistema. Espontáneamente no tendemos a desarrollar una mirada sistémica. Observamos eventos, secuencias de eventos, relaciones parciales entre eventos. Pero no solemos llegar más lejos. Eso condena nuestra mirada a una visión siempre parcial. El enfoque sistémico busca corregir esa mirada distorsionada y establecer una perspectiva de totalidad, capaz de establecer conexiones que suelen escapar a la mirada espontánea. Pero busca también reconocer las múltiples formas como los sistemas a los que pertenecemos inciden en nuestro comportamiento.

El punto que nos interesa destacar es el siguiente. Los límites que encontramos al nivel de nuestra capacidad directa de acción, suelen remitir a las restricciones que se encuentran tanto al nivel del observador que somos, como de los sistemas de los que formamos parte. Una vez que reconocemos que tales límites corresponden a tales restricciones, estamos ahora en condiciones de corregir tales restricciones y, consecuentemente, de disolver aquellos límites.

Hacer lo anterior implica entrar en una modalidad de aprendizaje que hemos denominado aprendizaje de segundo orden. Si disponemos de las nociones de observador y de sistema, es posible que podamos entrar en esta modalidad de aprendizaje con cierto nivel de autonomía. Podemos explorar por cuenta propia el carácter de tales restricciones e intentar avanzar en su disolución. Ello no es descartable.

Sin embargo, esto último no es siempre posible de realizar de manera autónoma, sin algún tipo de ayuda. Para quienes no disponen de las nociones de observador y de sistema el

aprendizaje de segundo orden suele serles difícil. Aunque no lo excluimos, no es algo habitual, no es algo fácil de lograr, salvo para individuos con una fuerte capacidad de introspección o de gran agudeza reflexiva. De la misma manera, sucede también muchas veces que incluso personas que poseen las nociones de observador y sistema descubren que les es difícil encontrar los obstáculos que parecieran bloquearles el camino de la acción y del aprendizaje autónomo. En tales casos requeriremos de ayuda. Éste suele ser el tipo de ayuda que puede proporcionarnos un coach ontológico.

En esta fase, a nivel del aprendizaje, el proceso transformación debe traducirse en el diseño de estrategias de aprendizaje que combinen las diferentes modalidades a las que hemos apuntado. Es el momento de traducir todo lo recorrido en un diseño estratégico que nos permita visualizar la viabilidad de un desplazamiento del momento actual (punto A) al aquel momento establecido en el futuro (punto B).

Una vez construido tal diseño, será necesario ahora hacer las declaraciones y asumir los compromisos correspondientes de manera de ejecutar las acciones de aprendizaje que hemos establecido. Tales acciones de aprendizaje se traducirán en la generación de aquella capacidad de acción que antes, en el punto A, no disponíamos. De ejecutar esas nuevas acciones y cambiar nuestro comportamiento, progresivamente los juicios que sobre nosotros se hacían se irán modificando y, paso a paso descubriremos que estamos deviniendo en el tipo de ser individual que aspirábamos. En ese momento, podremos mirarnos en el espejo de los juicios y reconoceremos que hemos sido partícipes del proceso que conduce a nuestra propia creación.

Al hacerlo, sentiremos algo de ese sagrado poder de los dioses. Descubrir que en determinados momentos podemos comportarnos «como» dioses, no nos convierte en ellos.

A diferencia de los dioses, deberemos aceptar que este trayecto esta plagado de errores que será preciso reconocer y corregir. El nuestro no es el camino del cielo. Sólo disponemos de un camino intermedio que no estará nunca exento de errores. El camino de la transformación y del aprendizaje no es el camino de la soberbia y de la arrogancia. Es el camino de la humildad, del reconocimiento permanente de nuestras cegueras y precariedades, de nuestras inevitables limitaciones.

Aunque podamos aspirar a ser «como» dioses, no lo seremos nunca y el propio trayecto se encargará de recordárnoslo una y otra vez. Quién se olvide de ello, al hacerlo, compromete la posibilidad misma de mantenerse en el camino al que estamos apuntando. Podemos ser mejores, es cierto, pero la puerta del Paraíso, lugar en el que habitan los verdaderos dioses, nos estará siempre cerrada. De acercarnos a ella, veremos al querubín que protege esa puerta con su espada de fuego fulgurante.

Gráfico del Modelo DEI

Todo lo que hemos dicho podemos ahora plasmarlo en el siguiente gráfico. Allí se presentan sucesivamente los tres niveles que hemos descrito: el nivel de los juicios, de las acciones y del aprendizaje. Los dos primeros niveles están separados por una línea que distingue el presente (punto A) del futuro (punto B). Al interior de gráfico hemos marcado con los números del uno al cinco, la manera como el proceso requiere recorrerse.

Posada Fuenteplateada
Collado Hermoso, España, julio de 2005

Modelo DEI:
Diseño Estratégico de Identidad

	PUNTO A (PRESENTE)	PUNTO B (FUTURO)
JUICIOS	**1**	**2**
ACCIONES	**3**	**4**

ESTRATEGIAS DE APRENDIZAJE:

- Aprendizaje de Primer Orden
- Aprendizaje de Segundo Orden

5

- Coaching

ADDENDUM AL CAPÍTULO III

Consideraciones finales sobre el entorno: el sistema

No es posible detenernos aquí, sin más. Hay algo importante que hemos dejado fuera. En la sección anterior, de alguna forma el énfasis fue colocado en el observador, relegando al sistema a un lugar secundario. Ello no es de extrañar. Para ilustrar el Modelo DEI hemos tomado el camino de la transformación personal y no el camino de la transformación del mundo. Pues bien, en el camino escogido el papel de cambio del observador ocupa efectivamente un papel destacado*. El rol del sistema no está del todo ausente pero se limita, en lo fundamental, a dos aspectos. En primer lugar, el sistema es un referente obligado para comprender el proceso de constitución, de generación, del observador que somos.

En segundo lugar, el sistema será también un aspecto decisivo para preservar la transformación que realicemos. Para que las transformaciones personales se mantengan en el tiempo, para que ellas puedan conservarse, es necesario asegurar que él o los sistemas en los que el individuo se desenvuelve sean mínimamente consistentes con los cambios introducidos. De no ser consistentes, será muy difícil preservar las transformaciones personales alcanzadas y el sistema terminará por imponerse sobre los individuos, anulando las transformaciones.

* Cabe señalar que estamos deliberadamente utilizando la noción de sistema para referirnos no al individuo, sino a su entorno. Ello no niega el carácter sistémico del individuo. Pero hemos optado por referirnos al individuo introduciendo para ello la noción de observador y confiriéndole al tratamiento del individuo un carácter sistémico que, sin embargo, por convención prescinde del uso del término sistema.

El cambio del sistema, por tanto, es una condición para la conservación de la transformación individual.

Pero cuando el modelo se aplica no en el individuo, sino en el mundo, el sistema adquiere de inmediato una importancia muy diferente. Aspectos que en la situación anterior podíamos minimizar para preservar la simplicidad del Modelo, ahora no nos es posible hacerlo sin comprometer su efectividad. Hacer abstracción del sistema, por lo tanto, ya no es una opción viable.

Las transformaciones en el mundo se realizan al interior de un sistema en funcionamiento dentro del cual las acciones del individuo que busca realizar tales transformaciones son parte del propio sistema y, por lo general, una parte muy reducida. Para que tales transformaciones puedan ser exitosas es absolutamente indispensable ampliar la mirada y abarcar con ella múltiples dimensiones del sistema que constituye nuestro mundo y que conforma nuestro entorno.

1. El estado del sistema

Ello implica diversos aspectos a considerar. En primer lugar, obviamente, el estado del sistema que deseamos transformar. Toda transformación se dirige al cambio de sólo algunas dimensiones del sistema y nunca a todas sus dimensiones. Toda transformación busca el cambio de algunas cosas y supone la conservación de otras. Incluso cuando aquello que buscamos cambiar pueda implicar el cambio del «carácter» del sistema existente. Pues bien, dado que los componentes del mundo que deseamos modificar mantienen entre si relaciones de mutua dependencia, es muy importante examinar de qué manera los cambios que procuraremos introducir afectarán otros aspectos o componentes del sistema y cómo éstos eventualmente reaccionarán frente a los cambios introducidos.

Esto es particularmente importante en sistemas sociales en los que, por definición, hay otros individuos envueltos, individuos que son observadores diferentes de aquel que busca introducir el cambio y que poseen capacidad de comportamiento autónomo y, por tanto, pueden actuar sobre los propios cambios que buscamos introducir. Uno de los errores más frecuentes en los procesos de transformación por diseño, es el considerar como constante el comportamiento de los demás y pensar ingenuamente que somos los únicos que introducimos variaciones en el sistema. No sólo el resto de los individuos están procurando introducir sus propios cambios, sino que nuestras propias acciones van a inducir, con toda seguridad, a reacciones en ellos, con las cuales se alterará, en mayor o menor medida, el estado inicial del sistema.

Aunque muchas veces es posible anticipar estas cadenas de reacciones, la gran mayoría de las veces descubrimos que nuestra capacidad de acción es limitada. No sólo el sistema posee un nivel de complejidad que supera nuestra capacidad de observación y conocimiento, sino que, además, estamos inherentemente limitados por las restricciones del observador que somos y por el hecho que los demás son observadores distintos con capacidad autónoma de acción. Esta situación lleva a algunos a sostener que todo esfuerzo de planificación estratégica en sistemas sociales complejos está destinada al fracaso, llegando a concluir que resulta inútil siquiera realizarla. Creemos que hay en ello una actitud derrotista y resignada que no se justifica.

Si reconocemos nuestra capacidad de transformación del mundo y optamos por hacer uso de ella, y si deseamos asegurar el mayor de nivel de efectividad en las transformaciones que emprendamos, no tenemos mejor opción que la de recurrir a nuestra capacidad de diseño. Para limitar las distorsiones que antes apuntábamos, sólo nos cabe hacer más y mejor diseño estratégico, en vez de abandonarlo.

Cuando decimos más, estamos reconociendo el hecho que no bastará hacerlo una vez y luego ejecutarlo, habrá que volver a él una y otra vez, evaluando no sólo efectividad de nuestras primeras acciones, sino también, de manera muy especial, las reacciones que nuestras acciones provocaron en los demás y que no fuimos capaces de anticipar. Ello implica el desarrollo de una capacidad estratégica que nos acompañe en nuestro desenvolvimiento permanente, de manera cotidiana.

Cuando decimos mejor, apuntamos al hecho que debemos aprender a que nuestros diseños estratégicos asuman progresivamente un mayor nivel de complejidad, compatible con la complejidad propia de los sistemas en los que buscamos intervenir. Para ello será necesario equiparnos de aquellas herramientas que permiten dar cuenta precisamente de sistemas complejos.

Con todo, ello no logrará evitar que muchos de nuestros objetivos no sean plenamente logrados y que muchas veces terminemos en lugares que no eran exactamente donde habíamos pensado inicialmente que llegaríamos. Ese será un hecho de la vida. Si fuéramos el dios único en nuestro mundo, posiblemente no tendríamos ese problema. Pero, afortunadamente, nuestro mundo está poblado por una infinidad de individuos que operan «como» dioses, que pugnan por imponer su voluntad aquí en la tierra que juntos compartimos. Aceptémoslo, celebrémoslo. Ese es el reino de lo que algunos llaman democracia, reino que es mucho más amplio que el de la mera esfera política.

Disponemos de dos alternativas extremas: o aceptamos que quienes podemos operar «como» dioses somos muchos y que ninguno podrá imponer plenamente su voluntad individual, lo que muchas veces determinará resultados imprevisibles. O simplemente nos negamos a operar «como» tales y nos convertimos en seres pasivos, a merced de la voluntad de los demás. Entre estas alternativa, surge una intermedia en la que unos

pocos se erigen como los únicos con derecho a imponer su voluntad y expulsan al resto, frente a la posibilidad de ejercer su propio derecho a ser también «como» dioses. Es la opción de la tiranía. En esos momentos estamos frente a la arrogancia de unos frente a los demás. Los dioses han entrado en guerra. Unos dioses se han rebelado frente a la posibilidad que otros también hagan uso de su poder. Y un dios en rebeldía, se nos ha dicho, suele convertirse en demonio.

2. Las tendencias del sistema

Todo proyecto de intervención en el mundo tiene lugar en el tiempo y por lo general se realiza de cara hacia el futuro. Pues bien, cuando éste es el caso, es importante tomar en cuanta que además de las transformaciones que nosotros mismos realicemos, habrá también muchas otras fuerzas en juego, interviniendo en direcciones diferentes. El mundo no es estático sino que se encuentra en un proceso de cambio permanente. Procurar intervenir en el mundo implica por lo tanto sumarse a las fuerzas que están participando de su transformación inevitable y ello nos obliga a tomarlas en consideración. El mundo es un blanco en movimiento y si no lo consideramos así será muy difícil lograr el tipo de cambio que deseamos.

Para asegurar una mayor eficacia en nuestro diseño de transformación será necesario, por lo tanto, procurar identificar las diversas tendencias de cambio que se hayan en juego disputando la dirección del futuro. El presente nos ofrece un terreno en que podemos identificar esas tendencias, de manera de intentar anticipar cual será el mundo con el que nos encontraremos en las etapas posteriores de nuestro propio proyecto de transformación. Cuando lleguemos a ellas, obviamente el mundo no será el mismo que se nos presenta hoy.

El proceso de transformación del mundo no es lineal. Aunque nos fuera posible establecer, lo que no es el caso, cuales son

las fuerzas más relevantes que hoy inciden en su transformación, ello no resolvería nuestro problema y pronto descubriríamos que somos incapaces de anticipar plenamente lo que efectivamente sucederá en el futuro. Pues incluso aunque pudiéramos establecer esas fuerzas, durante el proceso en el cual ellas se despliegan, no es menos cierto que emergen, como consecuencia de su propio despliegue, acciones y reacciones en cadena muy difíciles de anticipar, pues estamos tratando con agentes con capacidad de comportamiento autónomo que modifican sus comportamientos a partir de cada uno de los eventos que tienen lugar. Aunque podamos reconocer ciertos patrones de cambio relativamente estables, la forma misma del cambio estará siempre sujeta a un amplio rango de variabilidad.

El nivel inevitable de incertidumbre al que hemos aludido puede atenuarse parcialmente aceptando que, aunque seamos capaces de reducir el rango probable de variación, los desenlaces futuros pueden ser múltiples y el mundo del mañana puede tener caras muy diferentes. Ello sugiere la conveniencia de proyectar nuestras propias intervenciones aceptando la posibilidad de escenarios futuros muy distintos. El diseñar nuestras acciones en un esquema de escenarios múltiples, nos proveerá la posibilidad de anticipar algunas situaciones y nos otorgará un grado de flexibilidad mayor en nuestro actuar. Ello nos permitirá estar mejor preparados frente a las sorpresas que el futuro podría depararnos.

Con todo, lo que en definitiva nos será de más utilidad, será el hecho de entender que nuestro propio diseño de transformación requerirá estar él mismo en un proceso constante de transformación; que estaremos obligados a hacerles múltiples ajustes para cumplir nuestros objetivos y que, muchas veces, tendremos que introducir incluso cambios radicales en los propios objetivos inicialmente declarados. No existe «un» momento en el tiempo para el diseño. El diseño requiere convertirse en una forma de vivir cada uno de los momentos de nuestra vida.

En un mundo que registra un nivel de aceleración de los propios procesos de cambio, como el actual; en un mundo que transforma día a día y de manera radical las propias tecnologías del cambio; en un mundo donde cada día se incorporan un número creciente de agentes libres, capaces de intervenir en él con relativa autonomía; en un mundo que tiende a hacerse cada vez más interdependiente y globalizado y en el que se disuelven aceleradamente las fronteras protectoras de los espacios locales; en este mundo, que es un mundo nuevo y muy diferente del mundo del pasado, estamos inevitablemente obligados a transformar de manera permanente la forma como observamos tanto los propios procesos de transformación, como el futuro mismo.

En ese aprendizaje, pocas cosas nos serán más útiles que apoyarnos en competencias genéricas que, no importe el carácter de las condiciones históricas, nos serán siempre necesarias. Ellas no nos garantizan el éxito, pero nos colocan en mejor pié para encarar los nuevos desafíos que enfrentaremos. Dentro de estos desafíos, los más importantes, sin embargo, serán los desafíos de aprendizaje que tendremos que encarar para acceder a formas de vida muy diferentes de aquellas a las que hemos estado acostumbrados.

3. La necesidad de diseñar estrategias políticas

Hasta ahora hemos destacado la importancia de ganar competencias en el diseño de estrategias de aprendizaje. Y no deseamos minimizar dicha importancia. Con todo, dicho así, ello es insuficiente. O, quizás, haya que decirlo de otra forma. No quisiéramos bajo ningún concepto desdecirnos de nuestra declaración de que el aprendizaje es la gran palanca del devenir humano. Pero de quedarnos sólo con lo que hemos dicho hasta ahora, pensamos que hay algo muy importante que no ha sido suficientemente enfatizado.

Veamos cómo podemos articularlo. Cuando nos desplazamos de la esfera de la transformación personal y la esfera de la transformación del mundo, no basta con el diseño de estrategias de aprendizaje que se orienten a incrementar la capacidad de acción individual. Al menos no de la forma como hasta ahora pareciéramos haberlo dado a entender. En el mundo, lo hemos visto, nuestras posibilidades de incidir requiere no sólo de nuestras habilidades y competencias individuales para generar, por nuestra cuenta, los resultados deseados. Tales resultados sólo serán alcanzables en la medida que sepamos reunir en torno a ellos las condiciones sociales que los viabilizan. Ello implica reconocer que el problema de la transformación dista de ser un problema estrictamente técnico, sino que es también un problema de poder.

Para alcanzar en el mundo muchos de los resultados que deseamos, requerimos contar con los recursos financieros, con los soportes políticos, con las voluntades individuales, etc., capaces de llevarlos a cabo. El aprendizaje individual, aunque necesario, es insuficiente. Dependemos de otros y de las correlaciones de poder que logremos acumular en torno a nuestros objetivos, correlaciones de poder que nos den ventajas frente a quienes busquen objetivos opuestos o simplemente excluyentes de los nuestros. Por lo tanto, así como será necesario diseñar estrategias individuales de aprendizaje, las transformaciones en el mundo requieran también de un tipo de diseño que, por llamarlo de alguna forma, diremos que es político. Se trata de un diseño que buscan garantizar no sólo competencias, sino la suma de voluntades que son requeridas para hacer viables nuestros proyectos en cuestión.

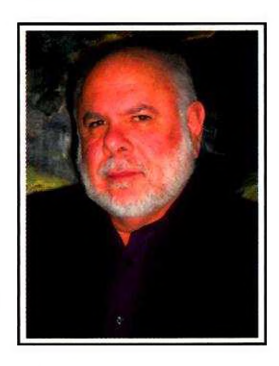
A un primer nivel, reconocemos, pareciera que estamos hablando de dos órdenes de estrategias muy diferentes: las de aprendizaje y las políticas. Sin embargo, no nos olvidemos que el aprendizaje es la madre de todas las competencias y, por tanto, no puede estar ajeno a las competencias que son requeridas

por los desafíos de diseñar estrategias políticas que sean exitosas. En rigor, toda área de competencia permite ser vista en clave de aprendizaje. El problema que estamos planteando, por lo tanto, no es un problema que oponga, por un lado, al aprendizaje y, por el otro, al dominio de la política.

Para llegar a ser competentes y exitosos en el propio dominio de la política, cuya importancia deviene creciente, se requiera diseñar estrategias de aprendizaje que sean capaces de generar las competencias que este mismo dominio requiere. ¿Cuáles son esas competencias? Precisamente todas las competencias conversacionales genéricas que representan el núcleo de lo que buscamos desarrollar a partir de nuestra propuesta. Para lograr acumular las voluntades tras lo que deseamos, todas estas competencias resultan determinantes. Pero la frase anterior deja fuera algo que es, quizás, lo más importante. No se trata de «acumular voluntades tras lo que deseamos». En rigor se trata de aprender a desear lo que para nuestra comunidad es importante. Mientras no nos coloquemos allí, nuestros deseos encontrarán obstáculos insalvables. No hay mejor condición de viabilidad para la realización de nuestras aspiraciones que el hecho que ellas interpreten las aspiraciones de nuestra comunidad o, dicho quizás en mejor forma, que el hecho que la comunidad las haga suyas.

Nuestros deseos serán exitosos, no porque aprendamos algunas técnicas de persuasión que nos conduzcan a aunar las voluntades que son requeridas para que ellos sean alcanzados. Nuestros deseos tendrán mejores condiciones para ser alcanzados (para hacerse viables) en la medida que logren interpretar las inquietudes propias de quienes dispongan de las voluntades que su ejecución requiere. El problema no es, por lo tanto, un problema de persuasión sino un problema de saber interpretar las inquietudes de los demás o de saber mostrarles cómo, aquello que proponemos, los interpreta.

El primer y más importante aprendizaje, por lo tanto, consiste en colocarnos como observadores en una perspectiva en la que realicemos nuestros sueños abriendo caminos en los que los demás realicen los suyos. Éste es el secreto del éxito político. Esos sueños no son algo objetivo, algo que está allí para ser descubierto por algunos. Estos sueños son algo que se construye en las relaciones con los demás. Son algo que no puede sino expresarse en interpretaciones que tanto nosotros y los demás haremos. Interpretaciones que descubriremos una y otra vez, en sus distintas versiones, nos confrontarán con sus propias limitaciones, así como con las nuestras. De lo que se trata, es de entender que, de una u otra forma, estaremos en el proceso de construirnos a nosotros mismos, en las relaciones con los demás.



Rafael Echeverría, Ph.D.
echeverria_rafael@hotmail.com
www.newfieldconsulting.com

El Dr. Echeverría es el creador a nivel mundial de la propuesta conocida como la ontología del lenguaje y de la práctica del coaching ontológico. Es sociólogo de la Universidad Católica de Chile y Doctor en Filosofía de la Universidad de Londres. Es miembro de número de la World Academy of Art and Science (WAAS), dependiente de la UNESCO. Socio fundador y Presidente de la Red Internacional de Newfield Consulting, con oficinas en Estados Unidos, España, México, Brasil, Argentina, Chile, Venezuela, Colombia y Ecuador. El Dr. Echeverría ha sido profesor en diversas universidades y consultor de la OIT, UNICEF, la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología del Brasil (CNPq), el Instituto Tecnológico de Monterrey, México, el Center for Quality of Management (CQM) en Estados Unidos y miembro del Comité Internacional de la Society for Organizational Learning (SoL). Dentro de sus publicaciones destacan los libros: El Observador y su Mundo (2008), Por la Senda del Pensar Ontológico (2007), Raíces de Sentido: sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos (2006), Actos de Lenguaje, Vol.I: la escucha (2006), La Empresa Emergente (2000), La Ontología del Lenguaje (1994) y El Búho de Minerva (1990). El Dr. Echeverría ha trabajado para múltiples corporaciones en los Estados Unidos, España y América Latina. Ha sido el diseñador principal de los programas The Art of Business Coaching (ABC), Competencias Directivas Genéricas (CDG) y Construcción de Equipos Directivos de Alto Desempeño (CEAD). El Dr. Echeverría vive actualmente en Florida, Estados Unidos.

Otros títulos de la colección ensayo:

El búho de Minerva
Rafael Echeverría

Ontología del lenguaje
Rafael Echeverría

Actos de lenguaje Vol.1: La escucha
Rafael Echeverría

Por la senda del pensar ontológico
Rafael Echeverría

Raíces de sentido: Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos
Rafael Echeverría

Emociones y lenguaje en educación y política
Humberto Maturana Romesín

Formación humana y capacitación
Humberto Maturana Romesín

El sentido de lo humano
Humberto Maturana Romesín

La objetividad, un argumento para obligar
Humberto Maturana Romesín

Transformación en la convivencia
Humberto Maturana Romesín

Amor y juego
Humberto Maturana Romesín

Habitar Humano
Humberto Maturana Romesín
Ximena Dávila Yáñez

El eneagrama de la sociedad
Claudio Naranjo

Entre meditación y psicoterapia
Claudio Naranjo

Ilustración Portada: El Astrónomo (1668)
Autor: Jan Vermeer

La propuesta de la ontología del lenguaje se inscribe en el desafío que nos dejara planteado el filósofo alemán Friedrich Nietzsche en el sentido de poner en cuestión aquella interpretación sobre el fenómeno humano, nacida en la antigua Grecia, que luego ganara hegemonía en el mundo occidental. A dicha interpretación la denominamos "programa metafísico". Sus fundadores, Platón y Aristóteles, conforman – siguiendo el nombre de una de las grandes obras del pintor renacentista Rafael Sanzio –la llamada Escuela de Atenas.

Lo central del mensaje de Nietzsche fue sostener que, siguiendo dicha interpretación, el mundo occidental ha terminado en un callejón sin salida del que resulta imperativo alejarse. Ello posiblemente implica volver atrás y rehacer nuevamente el camino. Habiendo sido fieles a los presupuestos metafísicos, hemos terminado por comprometer tanto nuestra capacidad de conferir sentido a nuestras vidas, como las modalidades de convivencia que establecemos con los demás. El programa metafísico, que nos fuera de gran poder y utilidad durante mucho tiempo, hoy entrega señales de haberse agotado y, según el mismo Nietzsche, requiere ser sustituido por una concepción muy diferente del ser humano.





